

La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL-JULIO-SEPTIEMBRE 1952-N.º 244

La penitencia imposible

(Heb. VI, 4-6)

Los tres versículos de que tratamos son célebres y difíciles: afirman que no hay conversión posible para quienes después de haber recibido el don de la salud repudiaron al Señor (1). Este juicio pareció tan duro y tan opuesto a tantas sentencias de la Escritura, que ha sido tachado de erróneo por ciertos doctores que estimaron que el autor no expresaba el verdadero sentir de la Iglesia (2). Según San Filastro de Brescia hubo algunas Iglesias latinas que prudentemente omitieron leer esta epístola al pueblo fiel (3). Lo cierto es que en el siglo tercero estos versículos, corroborados por X, 26-31; XII, 17 proporcionaron fundamento a los Montanistas y a los Novacianos, quienes rehusaban la reconciliación de los cristianos caídos en ciertos

(1) El contexto demuestra que no se trata de un pecado de debilidad o de pasión, sino de un pecado de malicia (*parapipto*), de apostasía o de herejía.

(2) Cf. Th. H. Robinson, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1933, p. 75-76...; J. B. Rowell, *Exposition of Hebrews six*, en *Biblioteca Sacra*, 1937, p. 421-442.

(3) ...Alii... addiderunt in ea (epistola) quaedam non bene sentientes, inde non legitur in Ecclesia: et si legitur a quibusdam, non tamen in Ecclesia legitur populo, nisi tredecim Epistolae ipsius, et ad Hebreos interdum. Et in ea quia rethorice scripsit sermone plausibili, inde non putant esse eiusdem Apostoli. Et quia et factum Christum dicit in ea, inde non legitur. De poenitentia autem (Hebr. VI, 4; X, 26) propter Novatianos aequae... In ipsa Epistola rebaptizatores excludit, non baptismum poenitentiae abnegat (De Haer. 89. P. L. XII, 1201-1202).

pecados graves, sobre todo la apostasía, el adulterio y el homicidio (4).

Los comentaristas antiguos, que creían en la inspiración e inerrancia de los libros canónicos, interpretaron el texto en un sentido suavizado, sin observar siempre las reglas de una exégesis objetiva (5). Unos interpretan «la imposibilidad» en el sentido de una gran dificultad (Nicolás de Lira, Erasmo), otros, como numerosos glosistas, Pedro Lombardo, Hugo de San Víctor, Roberto de Melun, la difieren hasta después de la muerte para quienes han pasado su vida en el pecado. Casi todos los Padres, seguidos de la mayor parte de los medievales, la aplican a una nueva recepción del bautismo (6). Es necesario, pues, emprender de nuevo el estudio de este pasaje, definir tan exactamente como sea posible el valor de cada uno de sus términos: *adynaton... pálin anakainizein... eis metánoian*, y encontrar el pensamiento original del autor. ¿En qué sentido es imposible que un apóstata se renueve por la penitencia?

Adynatos, que aparece veintitrés veces en los LXX, de las que catorce pertenecen a Job, es sobre todo empleado sustanti-

(4) Cf. Tertuliano, *De Pudicitia*, 20: «Hoc qui ab Apostolis didicit (Barnabas) et cum Apostolis docuit, nunquam moeche et fornicatori secundum poenitentiam promissam ab Apostolis orato» (P. L. II, 1021) Cf. S. Cipriano, *Epistola X ad Antonianum*, 22. P. L. III, 811. Para la historia de este rigorismo en la admisión a la penitencia, cf. los *Excursus* de Windisch (pp. 52-56) y de Westcott (pp. 167-169); H. B. Swete, *Penitential discipline in the first three centuries*, en el *Journal of Theological Studies*, 1903, pp. 321-337; A. d'Ales, art. *Penitence*, en el *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, III, col. 1756-1784.

(5) «Si diceret impossibile est eos rursus renovari ad poenitentiam, sine aliqua additione, difficilis esset sermo: immo si non esset sermo autoritatis, censeretur haereticus. Quia tamen auctoritatem obtinuit haec Epistola, glossaretur quod non de quacumque renovatione, sed de renovatione baptismi intelligitur. Qua tamen expresse adiungit *recrucifigentes* sibi metipsos Filium Dei, limitat renovari ad poenitentiam, non qualitercumque sed *recrucifigendo* sibi metipsi Filium Dei...» (Cayetano).

(6) S. Atanasio (*Epist. IV ad Serapion*, IV, 13; P. G. XXVI, 653-656); S. Epifanio (*Haer.* LIX, 2; P. G. XLI, 1020); S. Juan Crisóstomo; Teodoro; Ecumenio; San Juan Damasceno (*De fid. orth.* IV, 9; P. G. XCIV, 1119); Teofilacto; San Ambrosio (*De penitencia* II, 2; P. L. XVI, 497-499); San Agustín (*Ad Romanos inchoata expositio*; P. L. XXXV, 2101-2103). Santo Tomás de Aquino propone una explicación plausible: «Quia apud Iudaeos erant secundum legem quaedam lavacra instituta quibus pluries se ab inmundicijs purgabant, credebant aliqui Iudeorum quod etiam per lavacrum baptismi aliquis pluries purificari possit» (III, quaest. LXXIV, Art. 10 ad 1). E. Riggenbach ha consagrado un rápido *excursus* a la exégesis de Heb. IV, 4-6 para los exégetas de la primera Edad Media (*Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief*, Leipzig, 1907, p. 237).

vamente en el sentido de «impotente, sin fuerza», y traduce comunmente *'ebion*, «indigente» (*Job*, V, 15; XXIV, 4; XXIX, 16); a *dâl*, «débil, desvalido» (*Job*, V, 16; XXI, 16); a *hâlâsh*, débil, desvalido (7). Merecen ser destacados cuatro empleos de este adjetivo con su significación pasiva. Escapar de la mano de Dios es cosa imposible según *Sap.* XVI, 15. Se trata de una imposibilidad absoluta. Onías asegura que es imposible pacificar la situación (*II Mac.* IV, 6) y Alcimo declara al rey Demetrio que mientras Judas viva será imposible conseguir la paz del Estado (*II Mac.* XIV, 10); imposibilidades condicionales y relativas. Ahora bien, en estos tres casos, *adynatos* está construido con el infinito como en *Hebreos*, VI, 4-6. En fin, cuando el sabio declara que hay tres cosas que le exceden (8), emplea el nifal de *pala'*, que significa «ser arduo, difícil». De este modo, no tomando en cuenta más que la estadística, el Antiguo Testamento daría a *adynatos* con preferencia el matiz de relativamente imposible, muy difícil (9).

Sobre los diez empleos de *adynatos* en el Nuevo Testamento, casi todos tienen una acepción religiosa (10). Dos solamente son sustantivos y propios de San Pablo, el uno en sentido activo (*Rom.* XV, 1) oponiendo los cristianos sólidos en la fe a las almas débiles víctimas de sus escrúpulos religiosos; y el otro en sentido pasivo (*Rom.* VIII, 3): aquello que era imposible a la Ley, porque no tenía fuerza, ha sido realizado por Dios. Esta incapacidad, que se atiene a la constitución de un orden definido de las cosas, puede ser modificada o suplida por una intervención extraña. Una misma sentencia transcrita por los tres sinópticos se relaciona con nuestro paisaje: ¿Quién puede salvarse? *Apud homines hoc impossibile est, apud Deum autem omnia possibilia sunt* (11). Es la misma significación que

(7) *Joel* IV, 10; cf. la expresión médica *adynatos tois ophtalmóis*. *Tob.* II, 10 (Cf. *Act.* XIV, 8).

(8) *Prov.* XXX, 18, tin.

(9) Cf. la curiosa expresión *qeshêh yom* «duro del día», para designar al pobre (*Job* XXX, 25), *qâshêh* «duro, difícil», derivado de *qâshâh*, que tiene frecuentemente el matiz de aferrarse, resistir (a Dios).

(10) *Act.* XIV, 8, es la única excepción.

(11) *Mt.* XIX, 26; *Mc.* X, 27; *Lc.* XVIII, 27. En un epigrama de cerámica, *adynaton* se entiende de una cosa humanamente imposible pero realizada por la intervención divina, c. A. Cameron, *An Epigram of the fifth century B. C.* en *Harvard Theol.* 1940, p. 97-130.

en *Rom.* VIII, 3: La salvación excede las fuerzas humanas; es necesario el auxilio de Dios. No es que el rico pueda muy difícilmente salvarse, le es radicalmente imposible; su impotencia es absoluta, al menos moralmente, pero puede lograrlo con una condición: la intervención divina.

En la *Epístola a los Hebreos*, dos textos tienen el mismo alcance. En la Ley Antigua era imposible que la sangre de los toros y de los machos cabríos borrara el pecado (12), como también en la Nueva Alianza es imposible agradar a Dios sin la fe (XI, 6), porque tal es la disposición providencial de la economía de la salud. Pero que a Dios sea imposible mentir, (VI, 18; cfr. *Sap.* XVI, 15), es una imposibilidad metafísica que no admite ninguna excepción.

El examen de estos textos bíblicos, sobre todo en *Hebreos*, permite concluir que la imposibilidad de renovación del apóstata está ligada a la naturaleza de su pecado (13), o mejor, a su actitud espiritual. Así como la Ley no puede salvar al hombre, ni los sacrificios de animales expiar sus faltas, aquel que rechaza a Dios, después de haber recibido la luz de la fe, no puede prácticamente volver a la penitencia. Su estado lo hace incapaz de semejante conversión. No es que le sea muy difícil: no puede hacerla dada su condición de apóstata (14). Pero aún puede ser—todos los pasajes bíblicos lo prueban—que la iniciativa divina pudiera modificar su estado espiritual, conferir una luz y una fuerza destructoras de esta imposibilidad, del mismo modo que ella salva al rico: *parà de Theō panta dynata*. No es con

(12) *Heb.* X, 4; cf. *Rom.* VIII, 3. Los cuatro empleos de *adynatos* en *Hebreos* se construyen con infinitivo.

(13) Cf. Pap. Lond. 971, 4, *Herodoto* I, 32-39: no es posible, cuando se es hombre, reunir todas las ventajas de las cuales he hablado (*ady. esti*); I, 91, 3 «imposible aún para un dios, escapar al destino».

(14) «Apostolus hoc loco intelligendus est loqui de lapsu fidei in perfidiam ea scilicet opinione, qua existimant se extra Christum posse suis iudiciis salvari, quod prorsus est impossibile» (Lutero), *adynatos* es asociado a *apithanos* a propósito de los remedios. *Iamata* en *Dittenberg*. Syll, III, 1168, 35. Según Edwards la misma justicia de Dios que castiga al apóstata recompensa al fiel.

relación a Dios por lo que *adynatos* se entiende como de una imposibilidad absoluta y total (15).

Esta exégesis está confirmada por los seis usos de *anakainizō* (16) en los LXX, en que este verbo traduce, con una sola excepción, el hebreo *hādāsh*, «renovar, rehacer, poner en estado». En dos casos hay un complemento de cosa: restaurar el altar (17) y renovar la faz de la tierra, es decir, suscitar una época de abundancia y de prosperidad (*Ps.* CIV, 30); por otra parte, se aplica al hombre y designa una pena que revive y, por consecuencia, se acrecienta (18), el rejuvenecimiento físico del hombre que no quiere envejecer (19) y la conversión del alma: «Haznos, Señor, volver a Tí y volveremos» (*epistrephō*). «Renueva nuestros días como otras veces» (*Lam.* V, 21). Es el mejor paralelo de *Hebreos* VI, 6, al cual puede también relacionarse con *Ps.* LI, 12. «Crea, ¡oh Dios!, un corazón puro y renueva en mi interior un espíritu firme» (20). Es preciso comprender que el hombre es impotente para convertirse, para cambiar sus disposiciones con respecto a Dios, para crear en sí un corazón limpio y como nuevo, para que su alma manchada por

(15) S. Gregorio de Nacianzo (*Or.* 30; *P. G.* XXVI, 113-116) analiza seis casos de imposibilidad fundada: 1.º en la falta de fuerzas: un niño no puede luchar; 2.º en lo que sucede *ut in pluribus*: una ciudad situada en una montaña no puede ser invisible; 3.º en la razón y en las conveniencias: los amigos del esposo no pueden ayunar mientras el esposo esté con ellos; 4.º en la disposición de la voluntad: en Nazareth, Jesús no pudo hacer muchos milagros por razón de la incredulidad de sus habitantes. No los quiso hacer; 5.º en la naturaleza, pero que Dios puede modificar; 6.º en lo que no puede absolutamente existir: que Dios sea bueno y malo a la vez, o que no sean dos y dos cuatro. Se puede añadir la imposibilidad científica: un método que no tiene en cuenta los resultados adquiridos, es imposible: *adynaton* (Hipócrates, *La medicina antigua*, II, 573) y aun necesariamente imposible, *anágkas* ad. (*ibid.*)

(16) Hap. N. T. pero frecuentemente en la literatura helenística.

(17) *II Chr.* XV, 8; Cf. *Testamento Levi*, XVIII, 10 (restaurar la casa del Señor); Josefo, *Antiq.* IX, 8, 161; XIII, 2, 57 (restaurar el templo); Plutarco, *Marcellus* VI, (restablecer la paz); *hādāsh* significa aun restaurar las ciudades destruidas o inaugurar el reino, en *Is.* LXI, 4; *I Sam.* XI, 14.

(18) *Ps.* XXXIX, 3 (*ābār* en la forma nifal); *I Mac.* VI, 9; Cf. *Job*, X, 17, en donde *hādāsh* es paralelo a *rābāh*: la hostilidad se renueva, la cólera aumenta.

(19) *Ps.* CIII, 5: «El sacia tu boca de todo bien y renueva tu juventud como la del águila».

(20) *Hadesh, egkainison*: «La restauración del alma del pecador es como un nacimiento nuevo o un renacimiento». También el poeta, con un sentimiento de la dificultad y de la importancia de esta obra, emplea las palabras muy expresivas de «crear» y de «renovar» (*L. Desnoyers: Les Psaumes*. París, 1935, p. 197, n. 1).

el pecado encuentre la pureza y el frescor. Para volver a Dios es necesaria la ayuda de Dios y precisamente por ésto Jeremías y David la imploraban. De aquí la elección del verbo activo *anakainizō* «volver nuevo» (21), del cual no puede hacerse un estricto sinónimo de *anakainōō*, no siendo éste empleado más que en pasiva (22) a propósito del hombre interior vivificado y fortalecido por la gracia.

El sujeto del verbo no está expresado. Numerosos comentaristas opinan que Dios mismo no puede o no quiere renovar a semejante pecador y que no le concederá la gracia de una segunda conversión. La *Epístola a los Hebreos* formularía de esta manera una norma de la providencia ordinaria de Dios (23). Se concibe, ciertamente, que Dios rehuse tomar partido por un hombre que con toda deliberación ha rechazado sus dones, pero esta coartación de la misericordia de Dios sería tan excepcional en la historia de la Revelación que casi no se comprendería la falta del nombre de Dios en este enunciado (24). Los antiguos opinaban que el ministro del Evangelio rehusaría admitir a la penitencia sacramental al apóstata. Moffatt, Boylan, Michel, Behm (25), con mayor discernimiento se refieren al «Didáscalos» del verso 12 del capítulo quinto: la acción apos-

(21) Sin embargo los Padres griegos, la Vulgata, la Glosa interlinear (*renovari*) y muchos modernos lo han entendido como un pasivo *anakainithēnai*; lo que acentúa la imposibilidad: el pecador no puede sufrir la renovación de la conversión cuando se entiende del bautismo: «Ha querido hacerles comprender que después de haber sido esclarecidos, es decir, bautizados una vez por todas, no debían esperarlo más por segunda vez...; *renovar* significa llegar a ser un hombre nuevo, y sólo el bautismo es el que puede llevar a cabo este milagro. ¿Pero no hay penitencia posible? Hay la del bautismo, pero no es ésta la del bautismo» (Crisóstomo).

(22) *II Cor.* IV, 16; *Col.* III, 10, no hay más lugares en la Biblia. Para expresar el sentido activo San Pablo emplea el giro (*Rom.* XII, 2): *metamorphousthe te anakainōsei tou noós*.

(23) Cf. *Filón, Leg. alleg.* III, 213.

(24) San Juan Crisóstomo ha traído a cuento aquí algunos textos bíblicos que atestiguan la misericordia universal de Dios para con los pecadores: «Así habla Iahvé: ¿Acaso cae uno sin levantarse? ¿Se extravía uno para no volver al camino? (*Jer.* VIII, 4). «Soy yo quien borra tus faltas por amor mío y no me acordaré nunca jamás de tus pecados» (*Is.* XLIII, 25). «Por su codicia culpable, un tiempo yo le herí en mi ira, y ocultándome, le castigué sañudo, y él, rebelde, seguía por los caminos de su corazón. Sus caminos los conozco yo y yo le sanaré; y le conduciré y le consolaré» (*Is.* LVII, 17-18). San Jerónimo (*Adv. Jov.* II, 3; *P. L.* XXIII, 286) es a nuestro entender el único Padre de la Iglesia que, comentando *Hebr.* VI, 4 y siguientes, afirma la posibilidad del perdón de Dios sin referencia al bautismo.

(25) En G. Kittel, *Theol. Wörtl.*, III, p. 453.

tólica del predicador sería ineficaz ante un alma obstinada en la incredulidad. Es favorable el contexto a esta interpretación que, por otra parte, suprime toda dificultad dogmática: No podríamos de nuevo inculcaros los principios de la fe, *porque*, una vez que uno ha sido iniciado y ha repudiado su adhesión primera, es imposible para el predicador renovar e iluminar al alma. Pero toda la dificultad de la conversión está en las disposiciones del relapso (26). Mucho más consecuente es el sentir de Westcott y Médebielle: que el pecador no puede provocar en sí un cambio moral como una especie de rejuvenecimiento. Pues, en efecto, después de su primera adhesión a la fe, el cristiano se ha renovado por Cristo. Era una creatura nueva (II. Cor. V, 17), se ha revestido del hombre nuevo. (Eph. IV, 24). Judío o pagano, se ha cambiado en un hombre nuevo: «in unum novum hominem» (Eph. II, 15). Si perdió la fe no podrá otra vez recobrar (*pálin*) el estado de infancia, las cualidades de lo nuevo: especialmente la luz y el gusto sabroso del don de Dios. Le es imposible radicalmente una segunda metamorfosis porque la innovación no se repite jamás. Así, pues, si se abstrae de la intervención de Dios, siempre posible, es exacto en todo rigor decir que el apóstata no puede renovarse. Se considerará por consiguiente *anakainizein* como el equivalente de *hitpael behithadesch* (Cf. Ps. CIII, 5). *Eis metánoian* se debe, pues, interpretar de una conversión interior. La metánoia (*teshū-bāh*) objeto de la predicación de Juan Bautista (27), de Jesús (28), de Pedro (29) y de Pablo (30) es un tema central del mensaje evangélico. Resume las condiciones subjetivas para la entrada al reino de Dios o para la participación de la salud a todos ofrecida. Según la misma etimología es un cambio de pensar o de sentir, esto es, arrepentirse de la malicia anterior (*Act. VIII, 22*) del pecado, de las obras malas (31) y volverse a Dios suscitado por la fe (*Act. XX, 21*). Los justos no la necesitan (*Lc.*

(26) Cf. S. Ignacio manda pedir sin cesar por los demás hombres, *estín gar en autois elpís metanoiás, ina theou typōsin* (*Ad Eph. X, 1*).

(27) Mt. III, 8; Mc. I, 4; Lc. III, 3, 8. Cf. A. H. Dirksen, *The New Testament concept of metanoia*, Wáshington, 1932.

(28) Lc. V, 32; XXIV, 47.

(29) Act. V, 31; II Pet. III, 9.

(30) Act. XX, 21; XXVI, 20.

(31) Hebr. VI, 11; cf. S. Justino, I Apol. LXI, 6-7.

XV, 7), pero Dios invita a ella a los pecadores (32). Quiere que todos los hombres hagan penitencia porque ha decretado salvarlos a todos y por eso El mismo les da esta *metánoia* (33). Gracias a la cual se logra la remisión de los pecados (34) y la vida eterna (35). De esta manera la conversión, obra de la fe, predispone para recibir el perdón de Dios y prepara el camino de la salvación (36). La expresión *eis metánoian* (37) no indica sino el primer paso en esta vía: la disposición requerida en el hombre para recibir el don de Dios.

Por la ausencia de complemento o de determinación en el contexto de la *Epístola a los Hebreos* VI, 6 hay lugar para concebir la *metánoia* como equivalente a *pistis* (Cf. su texto asociado VI, 1) porque precisamente la fe une a Dios y provoca la ruptura con el pasado; mas se trata concretamente de un cristiano que, perdida la fe, no puede arrepentirse porque no quiere reconocer su error y permanece en la rebelión contra Dios o contra Cristo al cual rechazó de su vida. La unión *anakainizein eis metánoian* es cuasi pleonástica y pone de relieve que la imposibilidad además del cambio se refiere al retorno (*shūbāh*). Sería preciso que el apóstata volviese a hallar su prístina docilidad a la luz, la frescura del alma con que se adhirió al Evangelio, que se rejuveneciese espiritualmente; entonces podría hacer penitencia, llorar su pecado y volver a Dios. Pero

(32) *Rom.* II, 4; *tó jreston tou Theou ei metánoian se ágei.*

(33) *Act.* V, 31; XI, 18; *II Tim.* II, 25; E. K. Dietrich, *Die Umkehr im A. T. und Judentum*, Stuttgart, 1936, ha demostrado el primado de la acción divina en la conversión; Filón que distingue bien en la *metánoia* el doble aspecto: rechazo del pecado (*De virt.* 177; *De fuga*, 99, 158; *Leg. alleg.* III, 106) y vuelta a Dios (*De virt.* 177; *Spec. leg.* I, 309), declara que Dios ayuda a la conversión del pecador suscitándole ocasiones (*Leg. alleg.* III, 106, 211; *De praem. et poen.* 117, 119; *Deus immut.* 116; *De Somn.* II, 25; Cf. W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo*, Leipzig, 1938, p. 105-115) *Or. Sybillius*, IV, 168, hacia 80 después de Jesucristo. Sobre la difusión de esta idea en el Judaísmo helenístico, cf. Strack-Bill, I, pp. 162-172.

(34) *Lc.* III, 3; XXIV, 47; cf. *Act.* II, 38; V, 31.

(35) *Act.* XI, 18.

(36) *Mc.* I, 4; *Lc.* III, 3; cf. *II Cor.* VII, 10, *metánoian eis sōtērian*.

(37) *Mt.* III, 11; *Lc.* V, 32; *Rom.* II, 4; *II Pet* III, 9; *Hebr.* VI, 6. En el comentario de este último texto, Crisóstomo, Eucumenio, Teofilacto, seguidos de la Glosa interlinear, Erasmo, Ribera, consideran *eis* como el equivalente de *en* que responde al hebraísmo *b* y se traduce por *día*: renovar por la penitencia. La Vulgata le da un sentido final *ad poenitentiam*. Pero parece más bien que el arrepentimiento sea el *resultado* de la renovación; cf. *Col.* III, 10.

precisamente es esto lo que es imposible. Puesto que por hipótesis el apóstata resiste a la luz, jamás podrá obedecer a las solicitudes de la gracia. Si aborrece la palabra de Dios, ¿de qué manera podrá gustarla de nuevo? Ha cerrado su corazón al Espíritu Santo, ¿cómo la habrá de oír una vez más? Se ha vuelto insensible al gozo de la vida en gracia, ¿cómo saboreará su encanto? No tiene remedio su prevaricación porque es el término y la prueba de la ineficacia de todos los remedios. El vacío radical, en una palabra, del apóstata está en la esclerosis y en la obstinación del alma. Es «duro de corazón» (38), incapaz de volver atrás y de experimentar un deseo, una contrición y una humildad que le volviesen propicio a Dios (39). El comentario de Hervé de Bourg-Dieu es aun el mejor comentario a nuestro texto: «Non quia Montani vel Novati haeresim hic approbemus, qui contendunt non posse renovari per penitentiam eos qui crucifixere sibimet Filium Dei. Sed ideo impossibile esse dicimus ut tales renoventur, quia nolunt renovari. Nam si vellent, essét utique possibile. Quod ergo renovari nequeunt, non est excussatio infirmitatis eorum, sed culpa voluntatis ipsorum, qui malunt veteres perdurare quam renovari.»

Se cuidará uno de desconocer la gran verdad humana y religiosa implicada en la suerte lamentable del apóstata. Nunca

(38) III, 8, 15; V, 7. Por tanto los hebreos, tentados de apostasía, son ya «duros de oído» (V, 11) y, por consiguiente, peligrosamente expuestos a caer en ese vicio. No convertirse es la característica del endurecimiento del alma según *Apoc.* II, 21 ss.; IX, 20 ss.; XVI, 9, 11. Quizá el autor de *Hebr.* ha hecho un juego de palabras sobre el correspondiente hebraico *shūbāh* «desertor, rebelde» (*Is.* LVII, 17; *Jer.* III, 14, 22; cf. *beshēbāh* «apostasía, defección») y *beshūbāh* «retorno a Dios, conversión» (*Is.* XXX, 15). Para la psicología del apóstata, cf. S. Tomás II-II, 12. Para la del hereje, ibid. quaest. XI y nuestro artículo: «La malice propre du péché d'Hérésie», en *Divus Thomas*, 1929, pp. 143-159. La *contumelia*, el desprecio mortal que constituye el imperdonable pecado de malicia, está claramente evocado por la descripción del apóstata que pisotea al Hijo de Dios. Javet se pregunta: «¿Cómo es posible caer completamente de la gracia cuando ésta ha sido plenamente vivida?» Sin duda aquí está el misterio del poder del pecado. La pujanza de la seducción del diablo es verdaderamente terrible. Cuando la fe deja de ser una respuesta al hoy de Dios; cuando el cristiano deja de mirar y parar mientes en su Señor para contemplarse a sí mismo, a su fe, a sus experiencias, a su rico pasado y a sus virtudes; cuando deja de esperar todo al gozo de poseer, entonces Satán puede enteramente conquistarle. «Y el perro volver al vómito».

(39) «Cfr. *Ps.* LI, 12, 19. «Illius peccati tanta labes est, ut deprecandi humilitatem subire non possit» (S. Agustín, *De Serm. Dom. in Monte I*, 22; P. L. XXXV, 1266).

jamás encuentra uno la frescura, la generosidad al primer don, más aún, si éste fué total y luego le rechaza. Porque hay experiencias psicológicas que jamás se repiten en condiciones idénticas (40). Pero nuestro texto supone además que el abandono de la fe es un pecado voluntario de una peculiar gravedad, pues derruye todo el porvenir religioso del hombre. Bien se podría glosar: ¿Cómo aquél que reniega públicamente de Cristo podría confesarle? ¿De qué manera el que despreció la salvación la poseerá con toda sinceridad? ¿Cómo un desertor y un rebelde podrá tener fe en aquel a quien ultraja? Contradicción en los términos, y más evidente cuanto los participios de presente *anastaurontas*, *paradeigmatizontas*, indican que se trata, no ya de un acto sino de una actitud permanente. ¿Acaso el apóstata al crucificar a Cristo lo puede revivir? ¿Cuando lo insulta, lo puede honrar? Aún más, ¿de qué se podrá arrepentir, puesto que ya no cree en Cristo, ni en Dios, ni en la gracia, ni en el pecado, ni en la resurrección de los muertos, ni en el juicio eterno? Nada le empuja a volver al camino que él piensa—por la experiencia—vano y absurdo, cuando, en cambio, atrae este camino al infiel que lo ignora, desde fuera. Para el apóstata no se habla de conversión. (Lc. XI, 26).

La caída del creyente es semejante al misterioso *hamartia eis thanáton* de I Jn. V, 16, pecado gravísimo (41) que hace perder

(40) Heráclito declaraba que nunca se baña uno dos veces en el mismo río, y Jesús, que cualquiera que pone la mano en el arado y vuelve la vista atrás es indigno del reino de Dios (Lc. IX, 62). «Si la sal se desvirtúa... se la arroja fuera» (Lc. XIV, 34-35). J. Crell, en su excelente disertación sobre Hebr. X, 26-32 (En *Operum Exegeticorum*, Irenopolis, 1656, III, fol. 285-286), cita este último texto y comenta: «*Bonus est sal* (id est, bonum ac praeclarum est, esse meum discipulum), *at si sal infatuatus fuerit* (id est, si vim suam amiserit, quod fit si pietatem ad multo magis si ipsam quoque veritatem agnitam abiicias), *quoniam ipse condietur?* (id est, qua ratione vim suam priorem recipiet? qua ratione huiusmodi homo denuo meus verus discipulus evadet) *neque ad terram, neque ad sterquilinum utilis est, foras ipsum eiciunt...* Nulli amplius usui est, desertor christianae religionis ac pietatis tantum ad iudicia divina quibus conteratur ac perdat, reservatur». Cita aún Jn. XV, 6: *Si quis non manserit in me...*; Lc. XI, 24-26; XIX, 42-44. «Sicut in corporalibus nullus status est ita periculosus sicut recidivantium, ita in spiritualibus, qui post gratiam cadit in peccatum, difficilius surgit ad bonum» (S. Thomas). sicut recidivantium, ita in spiritualibus, qui post gratiam cadit in peccatum, difficilius surgit ad bonum» (S. Thomas).

(41) Cfr. *hamartia thanatêphoros*, Num. XVIII, 23; *Testamento de Isachar*, VII, 1; *Jubiles*, XXXIII, 13 (adulterio; cf. XXI, 22; XXVI, 34); *hamartia thanátou* (Deut. XXII, 26).

la vida divina definitivamente. El contexto muestra que se trata de la apostasía (42). El apóstata, habiéndose separado de Cristo y roto con la Iglesia, no participa de los frutos de la redención universal y rechaza el perdón. Todavía en *Hebreos* X, 26: «Voluntarie enim peccantibus nobis post acceptam notitiam veritatis iam non relinquitur pro peccatis hostia» (43). Evidentemente ese que no participará de la mediación de Cristo es el cristiano que ha repudiado la fe: el conocimiento de la verdad. La pertinacia caracteriza su apostasía. Este texto es una alusión a *Num.* XV, 30-31 (Cf. *Hebreos* V, 2): Quien peca con voluntad deliberada «injuria a Iahve»; este tal será arrancado del pueblo, porque ha despreciado la palabra de Dios e infringido su mandato; deberá ser separado y que su pecado caiga sobre él. Por tanto, el cinismo del apóstata está expresamente señalado por *Hebreos* V, 6: entrega en manos de los verdugos y crucifica con sus propias manos al Hijo de Dios. Asimismo en *Hebreos* X, 26-31: El judío-cristiano que desprecia a Cristo lo hace con pleno conocimiento de causa, pues ha experimentado antes la eficacia del sacrificio de Cristo. Si aun en tiempos de la ley de Moisés el transgresor era castigado con la muerte física, con cuánta mayor razón merecerá el castigo total el despreciador del Hijo de Dios.

En todos estos casos e indudablemente también en la *II Pet.* (II, 20-22) se trata, en una palabra, del pecado contra la luz, contra el Espíritu Santo, que no se perdona en este mundo ni

(42) Cfr. J. Chaîne. *Les Épitres Catholiques*, París, 1939, in h. 1.

(43) Toda la sección X, 26-31 constituye de algún modo el díptico de VI, 4-6 y trata claramente del pecado de apostasía. Está tomado en la misma acepción que *II Pet.* II, 4, y según la primera significación del hebreo 'asham «dejar, abandonar» o hāta' «aberrar, alejarse del fin». En los dos textos se acentúa fuertemente el desprecio del apóstata con relación a la liberalidad divina; el ultraje hecho a Cristo, y el carácter decisivo de su pecado. *Hebr.* X, insiste más sobre la responsabilidad del pecador y el castigo reservado a este crimen. Hugo de San Víctor comenta: «Quaeritur qui sunt voluntarie peccantes, quibus non relinquitur hostia pro peccato. Solutio. Dicit Glossa quod voluntarie peccantes permanentes in peccato ex voluntate peccandi vocat: quibus non prodest Christus, qui est hostia pro peccato, qui poenitentibus tantum prodest» (P. L. CLXXV, 628).

en el otro (44). En primer lugar, el Señor consideraba atentamente el caso de los incrédulos que, mofándose de la condición humilde del Mesías, podían negar de buena fe su dignidad. Así, si Saulo participó en el martirio de San Esteban, se le puede perdonar porque su pecado es de ignorancia o flaqueza, y, en efecto, Jesús desde la Cruz ruega por sus verdugos. Pero, si el discípulo recibió la información sobrenatural y la experiencia interior de Cristo, cuya fuente es el Espíritu Santo; si dicho cristiano reniega luego del Hijo de Dios, blasfema, esto es, injuria al Espíritu Santo que le había esclarecido, lo desaprueba y lo juzga de falaz, este ultraje es irremisible. Pues, ¿con esta actitud un alma se modificaría? Consumada su aversión a la luz, vuelve tan precarios los impulsos a la penitencia, que ni siquiera se percata de ellos (45). La experiencia lo está atestiguando: el repudio consciente de la verdad y de la gracia lleva a la impenitencia final.

Decididamente las palabras-clave de nuestro pasaje son: *apax photishéntas*, a las que corresponden *adynaton pálin anakainízein*. Aquel al cual se reveló Dios, aquel a quien ha iluminado el Espíritu Santo, el que ha saboreado el don de Dios y se ha rebelado, está en la imposibilidad moral de convertirse. Es la psicología del demonio. Cuando uno da la espalda a la luz para engolfarse en las tinieblas, humanamente llega a serle imposible salir de éstas para volverse a aquélla; en cambio es normal la primera conversión a la fe que responde al llamamiento universal de Dios. Si algunos casos de *reconversión* se pueden traer a cuento, éstos seran raros y no tocarán para nada la formulación general—*parum pro nihilo reputetur*—tanto más cuan-

(44) Mt. XII, 31-32; Marc. III, 28-29; Luc. XII, 10. «Concreta y prácticamente la razón de la no-remisión de la blasfemia contra el Espíritu Santo es la impenitencia. No que ésta sea siempre la misma blasfemia sino que es su consecuencia natural y providencial: providencial, por la extremada malicia que encierra en sí; natural, porque ya por la materia objetiva, ya por las disposiciones subjetivas en ella expresadas, manifiesta una actitud del alma de tal naturaleza radical que no se podría, desde luego, modificar». (A. Lemonnyer, art. *Blasphème contre le Saint-Esprit*, en el Suplem. *Dictionnaire de la Bible* III col. 988).

(45) Pero Dios puede intervenir en todo caso. «De nullo desperandum est, quamdiu patientia Dei ad poenitentiam adducit nec de hac vita rapit impium, qui non vult mortem impii, quantum ut convertatur et vivat» (S. Agustín, *Serm. LXXI*, 13; P. L. XXXVIII, 456). «Misericordia Dei peccantibus per poenitentiam veniam praebeet absque ullo termino». (S. Thomas, III, 84, 10).

to que suponen una intervención cuasi milagrosa de Dios (46) y en que no se puede discernir ni sus principios, ni la elección, ni la frecuencia. En fin, se puede asentar que tales retornos no se darán sino cuando la caída no ha sido total, o la malicia no ha sido profunda; o la injuria a Cristo no ha sido cualificada. Nuestro autor con anterioridad había determinado que la gravedad del castigo está en proporción con la grandeza de los dones divinos que se descuidan o desprecian: «quomodo nos effugiemus si tantam neglexerimus salutem?» Nunca se mofa uno impunemente de Dios (*Gal. VI, 7*).

Se nos da un ejemplo trágico de la imposibilidad de conversión en *Hebreos XII, 16-17*, menos claro, pero que confirma la exégesis de los textos precedentes: «Que no haya entre vosotros ni fornicador ni profano como Esaú, que vendió por sólo un alimento su derecho de primogenitura. Porque vosotros sabéis que, deseando éste heredar la bendición, fué rechazado y no tuvo manera de que se le repitiese la bendición, aunque lo pidiera con lágrimas.» El autor, exhortando a sus lectores a la perseverancia, presenta a Esaú como un ejemplo no imitable, haciendo resaltar las consecuencias fatales de su falta. Aquéllas

(46) «Peccatum in Spiritum Sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, inquantum excludit ea per quae fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non praeccluditur via remittendi et sanandi omnipotentiae et misericordiae Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur» (S. Thomas. II-II, q. 14, a. 3). «Liberum arbitrium remanet quidem semper in hac vita vertibile: tamen quandoque abiicit a se illud per quod verti potest ad bonum, quantum in ipso est. Unde ex parte sua peccatum est irremissibile, licet Deus remittere possit» (ibid. ad 3). Javet justamente observa: «Jesús no había dicho a sus adversarios que ellos hubiesen cometido el pecado contra el Espíritu Santo; nuestro autor no ha dicho a sus lectores que ellos hayan caído en la apostasía que no se puede perdonar. Se trata de una advertencia de la más extremada seriedad... El amor que cree alcanzar todo lo que espera, rehusará siempre aplicarlo a alguno que está en la casa de Cristo. No hay lugar en la Iglesia para semejante juicio. Cualquiera que sea la situación, no puedo nunca decir a mi hermano: no hay perdón para tí, estás perdido». Efectivamente podrá uno evocar la milagrosa conversión del beato Antonio Neyrot, Dominico del convento de San Marcos, de Florencia, el cual en Túnez, el 6 de Abril de 1459 se convirtió públicamente al Islamismo, y contrajo un matrimonio sacrilego, pero el año siguiente encontró de nuevo la fe católica y fué martirizado. Clemente XIII lo beatificó en el siglo XVIII.

parecen desproporcionadas a la gravedad de éste (47). Esaú indudablemente es presentado como fornicador e impío, pero el Señor no ha condenado a la adúltera y a la pecadora de *Lc. VII*, 36 y ss., y San Pablo disminuye la falta del corintio incestuoso (*I Cor. V*, 1-13); pero a este culpable la *Epístola a los Hebreos* le aplica la misma norma que al apóstata, porque hay pecados graves y voluntarios que borran toda esperanza de conversión. No se ha dicho que el pecado de Esaú fuera irremisible, ni que la penitencia le sea, de una manera absoluta, imposible—pues aunque sean interesados su súplica y sus gemidos, dan muestras de sincero arrepentimiento—, sino que su pecado ha producido consecuencias irrevocables. Que se interprete *metánoia* de Dios, de Esaú o de su padre, lo característico está en lo definitivo de la situación producida por el pecado. Nos es lícito pensar además que las disposiciones del alma de Esaú son las que dan razón de su endurecimiento en el mal: «non enim invenit poenitentiae locum» está explicado por «fornicator aut profanus». Otro que cometiese la misma falta habrá podido obtener el perdón, pero él no puede porque sus disposiciones íntimas le impiden la conversión (48). Que los cristianos, por

(47) Javet comenta: «Esaú despreció su derecho de primogenitura al cual se relacionaba, según el modo de pensar de ese tiempo, la transmisión de la promesa divina con todas sus bendiciones. Sabía que él, el hijo mayor, era heredero de la promesa hecha a Abraham y a Isaac; e indudablemente fué educado en la certeza de que Dios le había escogido (¿de qué se habría hablado en la tienda de Isaac sino de esto?). Por tanto, para satisfacer un apetito físico vendió su derecho de primogenitura. La promesa de Dios le fué de menos valor que un plato de lentejas. Despreció la palabra de Dios que ya conocía, despreció la gracia. Esto es todo. En esto consiste su terrible pecado. Podía ser, al lado de esto y a la vez, buen hijo y buen hermano. (Para explicar la severidad de la Escritura con respecto a Esaú, los rabinos le han cargado de pecados imaginarios: en lugar de cabrito, daba carne de perro a su viejo padre; mordía a su hermano cuando lo besaba). Pero la virtud no podría borrar la incredulidad. Mientras que Jacob, con todos sus pecados abraza la promesa divina, acepta, aún en el momento de la bendición de Isaac, correr un grave riesgo. (Lutero decía que si él hubiese estado en lugar de Jacob, habría dejado caer el plato y se echaría a correr de terror). Porque comprende que toda su vida pende de esto sólo: tomar en serio la promesa hecha a Abraham».

(48) Filón declara que algunas almas como la de Caín son demasiado malas para arrepentirse y expresa un pensamiento notablemente análogo al de *Hebreos*. Describe la pérdida irreparable del alma que rehúsa someterse a la disciplina del Logos divino y sobrepasa los límites de la humildad requerida en una creatura. Tal alma no solamente está privada, ha llegado a «enviudar» del verdadero conocimiento, sino que será repudiada.

consiguiente, estén en guardia. Hay caídas de las cuales jamás se volverá a levantar, marchas sin retorno; así como los espías de Cades-Barne, que al contemplar la tierra prometida cortaron sus frutos y volvieron (*Deut.* I, 19-26).

* * *

Los tres textos citados de la *Epístola a los Hebreos* sobre la imposibilidad moral de la penitencia se deberán entender en función de la psicología religiosa de los primeros tiempos del Cristianismo. El conocimiento de la verdad y el don gratuito de la salud eran novedades tan maravillosas, la experiencia de la gracia divina tan deleitosa y persuasiva, que el pecado deliberado parecía imposible, y el caso de un cristiano que renegase de su Salvador, se consideraba monstruoso. Esto planteaba un problema teológico que los Apóstoles resolvían con gran severidad (49). Por otra parte, éstos no consideran nunca el «sacramento de la penitencia» como instrumento de perdón y la *metánoia*, siempre subjetiva, no tiene este sentido en ningún pasaje del Nuevo Testamento. Nuestra Epístola trata estos problemas de teología moral correlativamente a los conceptos y al vocabulario del Antiguo Testamento y del Judaísmo, es decir, con algo de simplicidad en el pensamiento y algo de absoluto en la expresión, cualidades peculiares de una mentalidad semítica (50).

De la misma manera que el Antiguo Testamento distinguía los pecados 'indelibrados o cometidos por error de los que se hacen con toda deliberación y para los que no hay expiación, así los rabinos discernían los pecados por ignorancia o por inadvertencia, fáciles de expiar, de los voluntarios que llevan consigo por esencia la injuria y la rebelión, faltas gravísimas, y

Una vez sacudido el yugo y separada del Logos, será rechazada para siempre sin posibilidad de volver a su antigua morada (*Quod deter. pot. insid.* 147-149; cf. *De Spec. leg.* I, 193).

(49) *I Jn.* II, 19; *II Pet.* II, 21; Hermas, *Mandat.* IV, 3.

(50) Nos parece difícil suscribir el juicio de este recensor: «¿No podría decir uno que el autor ha hecho simplemente «la vista gorda» y que ha forzado las expresiones para mejor asustar a los pecadores? Se corrige de esta manera a sí mismo asegurando que esta tierra ingrata está muy próxima a ser maldita; ¿el pecador puede, pues, esquivar la maldición final, puesto que no la alcanza aún? Esta solución simplista y muy antigua hará quizás sonreír, pero en la misma exégesis no siempre la simplicidad es una señal de victoria» (*R. B.* 1906, p. 332).

más cuando son públicas. El Talmud dividirá los pecados en tres categorías: los que se pueden condonar y expiar en este mundo; los que podrán ser en el futuro, y los que ni en este ni en el otro mundo se perdonarán. Los irremisibles son: los que se llevan a cabo contra Dios con pleno conocimiento de causa y con la intención de hacer después penitencia (51); o aquellos a los que se rehusa obstinadamente el perdón (52); los de escándalo, que arrastran a otros al pecado (53), y por último los que se han entregado plenamente al pecado y no hallan ocasión de hacer penitencia (54).

* * *

La extremada misericordia de Cristo, sumo Sacerdote misericordioso y fiel, mostrada con los pecadores y que inspira en nuestros tiempos la conducta de la Iglesia, toma mayor relieve cuando el espíritu y la práctica de ésta se contrasta con la costumbre tradicional del judaísmo. Sin embargo, no permite desconocer la profundidad religiosa del judaísmo, pues suscita un tal horror al pecado. *La Epístola a los Hebreos*, que pone de tal manera de relieve la universalidad expiatoria del sacrificio de Cristo no podía dejar de señalar la extremada gravedad del pecado de malicia, del abuso del don de Dios.

FR. C. SPICQ, O. P.

Profesor de Exégesis en el Estudio General
de Le Saulchoir

(51) *Sir.* V, 4-7; *Joma*, VIII, 9; *Aboth* de R. Nathan XXXIX, 1; *Pesiq.* R. 182 b. Referencias según *Strack-Bill*, a *Hebr.* VI, 4-6 y *J. Bonsirven*, *Le Judaïsme Palestinien*, París, 1934, p. 104. Las *Constituciones Apostólicas*, II, 23, 1-2 consideran también como irremisible la presunción que especula con la paciencia de Dios para seguir pecando.

(52) *Midr. Ruth*, III, 13; *Midr. Qoh.* VII, 8.

(53) «Para el que peca y provoca a pecar a los demás no es posible ningún arrepentimiento», *Aboth*, V, 18, 21, 26; *Sanhedrín*, 107 b; *Joma*, V, 11; *Aboth* de R. Nathan XL; *T. Jom. Kipp.*, V, 9; *Midr. Ps.* I, 22; *Jubiles* XXXIII, 13 (el incesto).

(54) *Exod. R.* 10, 11, 13; *T. Jom. Kipp.*, V, 13; *Midr. Tehillim en Ps.* I, in fine: «Aquel que se ha entregado completamente al pecado es incapaz de arrepentirse y no alcanzará nunca perdón para sí mismo». *IV Esdr.* III, 11, 82; 27, 10-12; *I Henoch*, L, 2, 5; *II Henoch* LX, 2, 3; LXIII, 4.

Si es posible y en qué medida un *sensus plenior* a la luz del concepto teológico de inspiración (*)

Introducción

Entre los temas exegéticos que andan aún dudosos e imprecisos se halla el tema del *sensus plenior*. Tanto es así, que algunos manuales de Introducción General ni lo tocan, y otros lo hacen tan sólo tímidamente. Ahí está un texto, francamente bueno, si no es el mejor, y que dedica a este tema tan sólo tres cuartas partes de una página, y esto insinuándolo tan sólo. Y, sin embargo, la importancia de este tema es capital, como luego se verá. Desde fines del siglo pasado tuvo la exégesis católica que aceptar la batalla bíblica que le planteó esa amalgama de liberalismo, racionalismo y positivismo. La batalla se riñó en el mismo terreno y con las mismas armas, y la victoria se obtuvo. Pero, como era natural, el bagaje de recursos positivos —filológicos, arqueológicos, etnológicos, etc.—con que se luchó, con los que se hizo la exégesis, al menos apologéticamente, vinieron a crear un cierto ambiente y una elaboración científica que era, paradójicamente, antiexegética. Y lo era porque en lugar de venir a destacarse y a exponerse en los Libros Santos la palabra de Dios, la teología que encierra la Escritura, vinieron inconscientemente a ser estos comentarios innegables arsenales de erudición humana, pero en los que se perdía, entre ese follaje de erudición, el contenido teológico de la Escritura: la palabra de Dios. Es esto demasiado claro para que sea necesario insistir en ello. Hasta S. S. Pío XII se tuvo que hacer eco de esto en su encíclica *Divino afflante Spiritu*. Dice:

(*) Trabajo presentado en la XI Semana Bíblica Española.

«Traten también con singular empeño de no exponer únicamente—cosa que con dolor vemos se hace en algunos comentarios—las cosas que atañen a la historia, arqueología, filología y otras disciplinas por el estilo; sino que, sin dejar de aportar oportunamente aquéllas en cuanto puedan contribuir a la exégesis, muestrén principalmente cuál es la doctrina teológica de cada uno de los libros o textos respecto de la fe y costumbres, de suerte que estas exposiciones de los mismos no solamente ayude a los doctores teólogos para proponer y confirmar los dogmas de la fe, sino que sea también útil a los sacerdotes para explicar ante el pueblo la doctrina cristiana y, finalmente, sirva a todos los fieles para llevar una vida santa y digna de un hombre cristiano».

Pero la conclusión peor que se derivó al terreno católico, del ambiente científico vivido con motivo de aquella lucha, fué que se vino a reducir gratuitamente al mínimum el contenido teológico de la Escritura, por olvidar que las fuentes de la interpretación de la Escritura no son solamente los recursos subsidiarios de las ciencias positivas, sino que el Magisterio de la Iglesia y la Teología son hermenéuticamente fundamentales, y que la obra sobrenatural de Dios, que revela o inspira los Libros Santos, puede sobrepasar los estrechos límites de la simple comprensión humana de los escritores sagrados. Por lo que la obra de auténtica exégesis consiste en saber, sin prejuicios ni posiciones caprichosas de ninguna clase, y por la vía científica que sea, lo que Dios dijo, bien valoradas sus palabras en toda su plenitud, y no caprichosamente delimitadas por actitudes vanguardistas de los intérpretes.

Por eso, el olvido o desconocimiento en que se tuvo el *sensus plenior* fué debido al predominio, en parte necesario entonces, de la exégesis apologético-positiva. Pero, ya superada esa fase, se impone una segunda: el penetrar y captar y exponer toda la riqueza teológica que hay en la Escritura para que mostrándose ésta como lo que realmente es—la palabra de Dios—venga a ser «espíritu y vida» (Jn. 6, 63) de las almas.

Y entre las aportaciones verdaderamente valiosas al logro de esta exégesis teológica de la Escritura está el *sensus plenior* de la misma.

Qué se entiende por «sensus plenior»

Un ejemplo podrá situar justamente el problema. Sea el texto de Malaquías sobre el sacrificio de los días mesiánicos.

En su contexto histórico el texto de Malaquías dice: «Desde el orto del sol hasta su ocaso es grande mi nombre entre las gentes y en todo lugar se ofrece a mi nombre un sacrificio humeante y una oblación pura, porque grande es mi nombre entre las gentes, dice Yahveh». (Mal. 1, 11). ¿Qué comprendió Malaquías de este sacrificio? Seguramente que el místico recibe más hondamente el sentido del misterio de lo que él mismo puede expresar acerca de él. Pero seguramente que Malaquías no comprendió ni vió en esta revelación todo lo que nosotros sabemos hoy de aquel sacrificio vaticinado. Que una cosa es hablar para deliberadamente ocultar algo, y otra muy distinta—como en este caso—es que no se trasluzca siquiera algo de lo que se encierra en las palabras con que se lo expresa. En cambio, nosotros hoy, a la luz de la Fe, sabemos que esta profecía mesiánica vaticina el sacrificio del Mesías: sacrificio del Hombre-Dios, y que precisamente este sacrificio *formalmente* es el sacrificio eucarístico de la Misa. Así el Concilio de Trento dice de él: «Et haec quidem illa *munda oblatio est*, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest, quam Dominus per Malachiam nomini suo, quod magnum futurum esset in gentibus, *in omni loco* mundam offerendam praedixit Mal. 1, 11». (Denz. 939).

Pero aquí precisamente surge el problema. Que nosotros hoy vemos en la profecía de Malaquías toda esta riqueza teológica, esto es un hecho que brota espontáneo en nosotros. Pero ante este hecho cabe una doble posibilidad. a) ¿Es toda esta luminosidad y riqueza de contenido que ahora vemos en ella una simple superposición complementaria que nosotros le añadimos? b) O es, por el contrario, un verdadero descubrimiento que hacemos en ella de algo que antes, en su contexto histórico, no era perceptible sin la luminosidad de esta claridad posterior? Algo así como sucede con el telescopio o microscopio, que permiten descubrir en una superficie determinada un mundo de maravillas que a simple vista no puede alcanzarse. En resumen: ¿Esta visión nuestra del Sacrificio Eucarístico—renovación incruenta del sacrificio del Dios-Hombre—es una superposición que hace-

mos a la profecía de Malaquías o es el *sensus plenior* de la misma?

Entendemos por *sensus plenior* de la Escritura aquel sentido:

- a) Incluido en la letra del texto.
- b) Intentado por Dios.
- c) Desconocido por el hagiógrafo. Por lo menos explícitamente en su plenitud. De lo contrario, por parte del hagiógrafo, no se distinguiría formalmente el *sensus plenior* del sentido *literal histórico*.
- d) Y que sólo puede ser descubierto a la luz de la revelación posterior.

De aquí que se rechazan ya por no caber dentro de este concepto del *sensus plenior*:

a) La pluralidad de sentidos literales divergentes. Primero porque esto va, salvo algún caso de excepción que habría de probarse, contra la dignidad de la Escritura al establecer la equívocación y anfibiología, y transformar a ésta en un crucigrama. Pero en segundo lugar, aun cuando se pudiese probar que en su contexto literal histórico una frase pudiera tener pluralidad de sentidos literales divergentes, una de dos: o eran conocidos por el hagiógrafo, y entonces era un caso de sentido literal *histórico*, o no. Pero aun este último caso (supuesto que pudiera darse) no sería tampoco el *sensus plenior* del que aquí se habla, como se verá luego.

b) No es tampoco el sentido «típico», como algunos admiten. Porque aunque éste da al texto sagrado una mayor plenitud de contenido, sin embargo, el *sensus plenior* es sentido *literal* y el «típico», por definición, no lo es.

c) No es tampoco una *recreación* o *retractación* del texto primitivo en el sentido de que en una segunda fase un autor sagrado le hubiese dado un contenido que primitivamente no tenía. Pues resultaría que, en el momento de vincularle el hagiógrafo—no de descubrir en él—este sentido nuevo se estaría en el caso de un sentido literal *histórico*.

d) No es tampoco un mayor contenido de un texto que se desprende de él al ponérsele en función de un más exacto conocimiento del cuadro histórico en el que nació. No sería esto otra cosa que penetrar más perfectamente el sentido literal *histórico* del mismo en función de nuevos recursos hermenéuticos.

Existencia del «sensus plenior»

La existencia del *sensus plenior* se ve tanto por exigencias de la misma Escritura, como porque parece hallarse en la enseñanza de la Iglesia.

a) ENSEÑANZA DE LA IGLESIA. Aunque el Papa Benedicto XV en la encíclica *Spiritus Paraclitus* alude a un «ad plenum ex Sacris Libris sensuum eruendum» (Eb. 408), sin embargo, de su contexto no se desprende que aluda al *sensus plenior* técnicamente del que aquí se trata, sino de toda plenitud de sentido espiritual (típico) que pueda hallarse en la Escritura.

En cambio, en la encíclica *Providentissimus Deus*, de León XIII, parece exponerse esta doctrina, aunque sin la terminología actual.

Después de exponer el Papa el modo recto de venir por las reglas ordinarias de la Hermenéutica a buscar el sentido literal histórico de un texto, dice :

«Practicando todo esto será posible utilizar de un modo seguro la divina Escritura en pro de asuntos teológicos. Pero respecto de esto se debe notar que a las otras causas de las dificultades que se presentan en la explicación de cualquier autor antiguo, hay que agregar algunas que especialmente atañen a la interpretación de los Libros Sagrados. Como éstos son obra del Espíritu Santo, las palabras ocultan gran número de verdades que sobrepasan en mucho a la fuerza y a la penetración de la razón humana, esto es, los divinos misterios y otras muchas cosas que con ellos se relacionan. Su sentido es a veces más amplio y más velado de lo que parece indicar su letra y las reglas hermenéuticas. Además a su sentido literal se agregan otros significados que sirven unas veces para aclarar los dogmas y otras para dar reglas de conducta para la vida». (Eb. 93).

Comentando estas Palabras, el P. Lagrange escribe : «Este texto me parece que es, si lo comprendo bien, de una admirable profundidad». A continuación lo transcribe, y sigue diciendo : «Estas palabras parecen hacer alusión a un sentido en cierto modo *supraliteral*, y que no puede ser determinado más que por una autoridad competente. Desde el momento que se cree en la inspiración de la Escritura es preciso admitir que contiene más

que el sentido obvio y puramente literal... El Santo Padre resalta esto: puede suceder que esta interpretación sobrepase con mucho el sentido obvio que resultaría de las reglas de la Hermenéutica» (R. B. 1900, págs. 141-142).

O sea, que según el Papa en la Escritura hay:

1) Dentro del *sentido literal*, puesto que a éste contraponen esos otros significados que sirven para confirmar el dogma o dar reglas de vida (no es, pues, el sentido «típico»);

2) «Gran número de verdades».

3) «Que sobrepasan la fuerza y la penetración de la razón humana: los divinos misterios y otras muchas cosas que con ellos se relacionan».

4) Que este sentido no se alcanza por las solas reglas hermenéuticas ordinarias.

5) Y que la razón de todo ello es por ser estos libros obra del Espíritu Santo.

Todas estas características que tiene ese sentido literal y superior que existe en la Escritura, como el Papa enseña, son las que corresponden a ese *sensus plenior* del que aquí se trata. Más adelante, al hablar de diversas formas posibles de *sensus plenior*, se volverá a analizar este texto.

La encíclica *Humani generis*, de S. S. Pío XII, sin tratar expreso este tema, tiene un pasaje que puede ser de algún interés a este propósito. Dice así:

«Los teólogos deben siempre volver a las fuentes de la *revelación*; pues a ellos toca indicar de qué manera se *encuentra* explícita o *implícitamente* en la *Sagrada Escritura* y en la divina tradición lo que enseña el Magisterio vivo.

Además, las dos fuentes de la doctrina *revelada* contienen tantos y tan sublimes tesoros de verdad, que nunca realmente se agotan.

Junto con esas sagradas fuentes, Dios ha dado a su Iglesia el Magisterio vivo para ilustrar también y *declarar lo que en el depósito de la Fe no se contiene más que oscura y como implícitamente*... Por lo cual nuestro predecesor, de inmortal memoria, Pío IX, al enseñar que es deber nobilísimo de la Teología el *mostrar cómo una doctrina definida por la Iglesia se contiene en las fuentes*, no sin grave motivo añadió aquellas palabras: con el mismo sentido con que ha sido definida por la Iglesia».

Enseña el Papa que *en las dos fuentes de la revelación, la Escritura y la Tradición, puede estar contenida una verdad revelada* «oscura y como implícitamente». Por lo que a los teólogos toca indicar «de qué manera *se encuentre explícita o implícitamente en la Sagrada Escritura y en la divina tradición lo que enseña el Magisterio vivo*».

Sin tratarse aquí, naturalmente, de si esas verdades que se encuentran contenidas en la Escritura «oscura y como implícitamente» y que «enseña el Magisterio vivo», fueron o no fueron conocidas por el hagiógrafo, parece que este pasaje, no obstante, sugiere *in genere* la existencia en la Escritura de un *sensus plenior*.

b) POR EXIGENCIAS DE LA ESCRITURA. Hay en la Escritura diversos pasajes que exigen, para una recta valoración de los mismos, la existencia de este *sensus plenior*. Prescindimos aquí de aquellos pasajes del A. T. que los autores del N. T. citan y de los cuales algunos exigen, máxime en su valor global, para una recta exégesis, la existencia de este *sensus*, ya que esto será tema específico de una de las ponencias de esta Semana Bíblica. Vamos a citar un solo pasaje del Evangelio. Pues interesa ver aquí algún caso existente de *sensus plenior*, para luego poder mejor, partiendo de él, estudiar su misma posibilidad, lo que facilitará ver mejor su naturaleza y, teóricamente, su posible extensión en la Escritura.

Sea el caso del «Sermo montanus». En él Cristo dice :

a) «No penséis que he venido a abrogar la Ley y los Profetas ; no he venido a abrogarla, sino a consumarla».

b) Luego da concretamente su doctrina sobre algunos mandamientos :

Al precepto de no matar añade El la condena de la ira, incluso interna.

Al precepto que condena el adulterio incluye El el adulterio por simple deseo. En el «decálogo» (Ex. 20, 17) se prohíbe el «desear... la mujer de tu prójimo» pero por razón de *bien ajeno* (robo).

En la condena del perjurio incluye la simple ligereza irrespetuosa de tomar en vano el nombre de Dios.

En el precepto del «talión» incluye también el perdón y generosidad con el prójimo.

Frente al estrecho precepto de amor al prójimo judío (Lev. 19, 18) y a lo más al peregrino («ger») que moraba entre ellos (Lev. 19, 34; Deut. 10, 19); y frente a la dureza del precepto de la Ley de exterminio de los Amalecitas (Ex. 17, 14; Deut. 23, 6) y de los Amonitas y Moabitas (Deut. 23, 6), se preceptúa ahora el amor universal a todos, incluso a los enemigos.

c) Por último dirá Cristo: «Por eso cuanto quisiéreis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, porque esta es la Ley y los Profetas». (Mt. 5, 17-47; cap. 6; 7, 1-12).

Peró el problema que es preciso resolver a este propósito es el siguiente: Cristo aquí ¿cómo «consume», cumple la Ley? ¿Es por simple *adición* de nuevos preceptos, o es por *interpretación* auténtica de la legislación moral primitiva? Si el término «plerósai», llenar, cumplir, pudiera filológicamente, en absoluto, traducirse por perfeccionar (que en este caso sería por *adición* de nuevos preceptos), será el contexto el que ha de decidir. Y si en algunas de estas enseñanzas y condenas, Cristo mira a rectificar deformadas interpretaciones rabínicas, no cabe suponer esto en otras. Fijémonos en un caso de estos: el precepto del amor al prójimo.

La Ley preceptuaba explícitamente sólo el amor al israelita y al «ger», peregrino. Preceptuaba igualmente el exterminio de determinados pueblos. De este silencio legislativo hacia los demás, y de este precepto de exterminio a determinados pueblos, se vino a concluir el no verdadero amor—la falta de obligación de amar—a los que no eran israelitas, a los «goyim». Carencia de amor que, en ocasiones, se interpretaba como odio a los enemigos raciales (Mt. 5, 43).

A toda esta falsa interpretación, Cristo opone el precepto del amor universal, incluídos los enemigos.

Y al final del discurso, dirá: «Cuanto quisiéreis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, *porque esta es la Ley y los Profetas*». (Mt. 7, 12).

Y cuando se le pregunta cuál sea el más grande mandamiento de la Ley, responderá que el amor a Dios y al prójimo como a tí mismo. Añadiendo: «*de estos dos preceptos penden la Ley y los Profetas*». (Mt. 22, 34-40). Y al hacer todo esto Cristo no abroga la Ley, sino que la consume.

Y San Pablo escribirá en Gálatas: «Toda la Ley se resume en este solo precepto (al propósito de que habla el Apóstol): Amarás a tu prójimo como a tí mismo. (Gal. 5, 14).

Si Cristo no *interpretase* la Ley, sino que *añadiese* nuevos preceptos a la misma, no debería decir el texto: «*esta es la Ley y los Profetas*», «*de estos dos preceptos penden* («*krématai*», pender, depender, estar suspendido) la Ley y los Profetas», sino que debería decir en sustancia y con claridad: que con estas enseñanzas que ahora daba se *perfeccionaba* la Ley y los Profetas, que se *añadía esto* a la Ley y a los Profetas. Pero no decir que *ya era esto* la Ley y los Profetas. La fuerza del texto lleva a ver esta *inclusión implícita* de la caridad universal en la Ley y en los Profetas.

De todo lo cual se deduce lo siguiente: Si la Ley no preceptuaba positivamente el amor universal, y si incluía además el exterminio de determinados pueblos en la *letra* de su legislación, dentro de esa letra había un *espíritu*, intentado por Dios, que era más benigno, y más universal, y que sería descubierto en toda su amplitud y vigor posteriormente, y que incluía nada menos que el amor de todos los hombres. Si entonces se estrechaba en la legislación por silencio o precepto penal era debido a las condiciones ambientales en que Israel se movía. Ya que habían de conjugarse una hora de justicia divina (Israel era ministro de la venganza divina para sancionarse abominaciones e idolatrías, como en el libro de la *Sabiduría* se lee en el capítulo 12) y de prevención religiosa para el pueblo de Dios. Pues su amor, desbordado en fraternidad de obras con pueblos idólatras, ponía en peligro manifiesto la pureza teológica y moral de Israel—bien claro lo dice su historia—. Por lo que el amor universal que la letra de aquel precepto mosaico de suyo llevaba se restringía profilácticamente sobre Israel. El amor bien entendido—se dice—comienza por uno mismo. Pero a la hora oportuna en que las circunstancias cambien, el espíritu de aquella letra desborda todo su contenido de catolicidad. Y esto fué lo que Cristo hizo: declarar auténticamente la plenitud de aquel precepto. ¿Podría haber Dios establecido que los hombres no amasen, salvo casos preventivos o de justicia y en aspectos sólo parciales, a los hombres? He aquí un caso de *sensus plenior*.

Si este caso del «Sermo montanus» descubre la existencia del *sensus plenior* en uno de los preceptos, se ve que el mismo

valor podrán tener esos otros preceptos de Cristo frente a la legislación primitiva, dentro de la naturaleza de cada uno de ellos, según sea interpretación auténtica de la Ley o censura a la interpretación rabinica de la misma. No es todo esto otra cosa que efecto de esa amplia «sinkatábasis» divina que presidió la historia de Israel, y de la obra de Cristo, que no vino a abrogar la Ley sino a consumarla, lo que en diversos casos es poner en madurez lo que estaba como en simiente en el A. T. Así frente a la ley del «talión», Cristo opondrá el precepto de la generosidad. Si el «talión» era la expresión material de la justicia, nacía por un espíritu de generosidad, cuya plenitud Cristo descubre y preceptúa. Puesto que la ley del «talión» frenaba ya los desbordamientos de la ira, nacía de un espíritu de amor al prójimo, cuya plenitud de espíritu llegará hasta perdonar la deuda e incluso ofrecer sobre ella dones en generosidad. Ese era el espíritu que estaba encerrado, en un caso concreto, y restringido por «sinkatábasis», en aquella estrecha letra de la vieja Ley.

Y con relación al sexto precepto, si en la vieja Ley, el legislador humano miraba inmediatamente a la censura del acto externo, Dios, que era el Legislador principal, no dejaba al margen de la prohibición el acto interno. También esto era parte de aquel auténtico amor a Dios y al prójimo en el que se encerraba la Ley y los Profetas.

Y a la condena del homicidio como hecho consumado añade ahora—interpreta—la injuria e ira, incluso interna, contra el prójimo.

Así Santo Tomás, cuando trata en la *Suma Theologica* si la Ley Nueva cumple la Ley Vieja, escribe:

«Los preceptos de la Ley los cumplió Cristo *opere et doctrina*. Con las obras, puesto que se quiso circuncidar y realizar otras cosas que se debían observar en aquel tiempo... Con su *doctrina* cumplió los preceptos de la Ley de un modo triple. *Primero expresando el verdadero sentido de la Ley*, como se ve en el caso del homicidio y adulterio, en cuya prohibición los Escribas y Fariseos no entendían sino el acto externo; por lo que el Señor *cumplió la Ley mostrando que también los actos internos pecaminosos caían bajo el precepto*. En segundo lugar cumplió el Señor los preceptos de la Ley ordenando cómo se observaría con más

seguridad lo que la Vieja Ley establecía; así la Ley Vieja establecía que el hombre no perjurase, y esto se observaría más cautamente si se abstuviese del juramento cuando no fuese en caso de necesidad. En *tercer* lugar el Señor cumplió los preceptos de la Ley *sobreañadiendo* ciertos consejos de perfección». (I-II, q. 107 a. 2).

Acaso pudiera objetarse: ¿Cómo es posible que haya en la Ley un *sensus plenior*, cuando sobre la legislación del divorcio hay una contradicción? Lo permite la Ley (Deut. 24, 1. 2) mientras que lo condena Cristo (Mt. 5, 31; Mc. 10, 1-12; Luc. 16, 18). ¿No es esto una contradicción al *sensus plenior*? No.

En primer lugar, no se dice por los que defienden la existencia de un *sensus plenior*, que la Escritura *tenga* este *sensus* en todas sus partes, como tampoco tiene un sentido «típico» en todas ellas. Sino que lo hay donde Dios lo estableció, que es donde lo puede haber. Y en este caso no hay contradicción, porque ese *sensus plenior* en este caso de la Ley no cabe.

En efecto, la Ley autoriza el divorcio, aunque en realidad su espíritu era otro. Cristo dará la razón de todo esto. «Al principio—dice—no fué así», es decir, al principio de la institución matrimonial existía la indisolubilidad del matrimonio, pero a causa de la «dureza de vuestro corazón os *permitió* Moisés el repudio». (Mt. 19, 3-9). En la institución del matrimonio—«al principio», en el espíritu *pleno* de la letra estaba condenado el divorcio. Y esa auténtica plenitud de contenido de la institución matrimonial es la que será restablecida por Cristo. Mientras, hubo en la legislación un paréntesis, una concesión, una tolerancia por parte de la legislación a causa de la «dureza de vuestro corazón», por la que Moisés «os *permitió*» el divorcio en determinados casos. Pero éste no era ni el ideal de la Ley, ni el pleno contenido que llevaba «al principio» la institución matrimonial.

Por tanto, la contradicción para la existencia de un *sensus plenior* sobre este tema no existe, porque en la Ley no hay más que una tolerancia y un paréntesis de concesión, pero no una legislación positiva en un pasaje de la misma Ley y en otro una legislación negativa. Sobre lo mismo sólo hay una permisón y una tolerancia. Cristo interpreta el sentido auténtico de la indisolubilidad matrimonial en su institución, y dice además

que Moisés, por la dureza de los corazones, sólo *permitió* a Israel el divorcio en determinados casos.

Posibilidad y naturaleza del «sensus plenior»

Supuesta la existencia del *sensus plenior*, es conveniente ahora estudiar precisamente la misma *posibilidad* de esta existencia, porque ella facilitará conocer la *naturaleza* de este *sensus*, y ambas facilitarán sospechar teóricamente la posible *extensión* del mismo en la Escritura.

Posibilidad del «sensus plenior»

La posibilidad del *sensus plenior* nace por una doble razón : ambiental e instrumental.

a) POSIBILIDAD DEL SENSUS PLENIOR POR RAZON AMBIENTAL.

La razón ambiental se ve con la simple lectura de la Biblia. Hay un progreso manifiesto en todo su contenido. Los dos testamentos tienen una unidad orgánica, y Dios es el autor principal de toda esta obra, desenvuelta con su Providencia suave. Se amolda a las condiciones ambientales en lo que no tengan de inmoral. No es ello otra cosa que efecto de la bondad y sabiduría divinas. Bondad, por dirigirse a los hombres para instruirlos, para conducirlos a la vía de la salud ; sabiduría, por amoldarse a la capacidad de la Humanidad en sus diversos estadios. ¿Qué habría podido comprender un pueblo primitivo, seminómada e imaginativo, de la trascendencia del ser subsistente, si Dios le hubiese hablado, en aquella hora primitiva, con un lenguaje más adecuado a la realidad divina, pero que por lo mismo había de ser más inasequible a aquella mentalidad humana ? Y lo mismo se diga de toda otra creencia religiosa. Era el dogma y la moral lo que se les daba, pero, fuera de lo imprescindible, dosificados en proporción a los alcances y posibilidades de las diversas etapas de la vida de Israel. Fué «condescendencia» de Dios con su pueblo, era esa «synkatábasis» de la que tan fecundamente habla S. S. Pío XII.

En efecto, en la Escritura existe esta «synkatábasis» en muchos órdenes. (I-II, q. 106, a. 3 ; II-II, q. 1, a. 7, ad 1 y ad 2).

1) LITERARIO.—Basta ver que Dios es el autor principal de todos los libros de la Escritura y, siendo el mismo autor principal, *condesciende* a revestir sus ideas con los diversos estilos literarios de los autores secundarios.

2) LEGISLATIVA.—La Ley, la Thorah es una prueba bien palpable de esta *condescendencia* de Dios con Israel. Basta ver la

imperfección relativa de esta legislación frente a la legislación perfecta de esta hora cristiana. En lo cultural, en lo social, en lo penal, es un reflejo de aquel Oriente bíblico con el que Israel estaba en contacto. Ni puede negarse en ocasiones dependencia de esta legislación mosaica de la legislación de otros pueblos, aunque sea aquélla totalmente nueva por su espíritu y por el fin que la anima.

3) MORAL.—Hasta se extiende esta «condescendencia» en la Ley a puntos que afectan a la moral. Tal fué la autorización del divorcio mediante el libelo de repudio en determinados casos, y de lo cual Cristo mismo dijo que fué permitido por Moisés a causa de la dureza de los corazones—medio ambiente—, pero que en la institución matrimonial—«en un principio»—no fué así. Y lo mismo se diga de la poligamia y de las duras leyes de guerra.

4) La gran «condescendencia» de Dios fué la encarnación del Verbo. Fué el Verbo divino que «condesciende» a tomar la naturaleza de los hombres. Condescendencia que acusará poderosamente San Pablo al decir del Verbo que «siendo Dios en la forma, no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios, antes se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres, y en la condición de los hombres se humilló». (Fil. 2, 6. 7).

5) EN LA REVELACION.—Si esta «synkatábasis» es de tipo general, como se ve por los hechos y por el motivo ambiental que lo reclama, se ve ya que esta «condescendencia» ha de afectar también, y muy principalmente, a la revelación. El Israel carnal, nómada y rudo, tan propenso a la interpretación literalista y plástica de las cosas—el fariseísmo es buena prueba de esta inclinación racial a lo «escrito»—, no estaba preparado para recibir en un principio la revelación espiritual y trascendente de la hora mesiánica. El becerro de oro en el Sinaí es un índice de toda esta rudeza e incompetencia religiosa primitiva de Israel. Los padecimientos de los profetas a causa de la rectificación de las creencias literaristas del pueblo confirman lo mismo. Aun a la hora de su muerte, Cristo mismo hubo de pronunciar aquellas palabras: «Tanto tempore vobiscum sum et non cognovistis me?» (Jn. 14,). Y porque *entonces* no podían comprender «muchas cosas» (Jn. 16, 12) les prometió enviar el Espíritu que les

llevese «hacia la verdad completa» que El enseñó, pues «tomará de lo mío, y os lo dará a conocer». (Jn. 16, 12-15).

A este propósito escribe Santo Tomás: «En la manifestación de la fe, Dios es como el agente que tiene la ciencia perfecta *ab aeterno* y el hombre como la materia que recibe el influjo del agente, que es Dios. Y por eso convino que el conocimiento de la fe en los hombres procediese de lo imperfecto hasta venir a lo perfecto. Y aunque algunos hombres viniesen a ser como causas agentes, puesto que eran doctores de la fe, sin embargo, la manifestación del espíritu se les da a los tales para utilidad común, como se dice en *I Cor. XII*; y por tanto a los Padres, que eran *institutores fidei*, se les daba del conocimiento de la fe, cuanto convenía en cada tiempo ser comunicado al pueblo, y esto vel *nude* (sentido literal histórico) vel *in figura* (sentido típico). (II-II, q. 1, a. 7, ad 3). Y aun matizará más: «La última consumación de la gracia fué hecha por Cristo, por lo que a su tiempo se llama *tempus plenitudinis*. Y por eso, los que vivieron en época más próxima a Cristo, sea antes, como Juan Bautista, sea después, como los Apóstoles, conocieron los misterios de la fe *plenius*». (II-II, q. 1, a. 7, ad 4).

Los planes de Dios sobre Israel—transmisor de la Fe—fueron no violentando la evolución natural de su capacidad, sino que se fué desenvolviendo la revelación y el espíritu de la misma legislación conforme a sus diversos estadios, siempre progresivamente en función de la hora meridiana del Mesías.

b) POSIBILIDAD DEL «SENSUS PLENIOR» POR RAZON DEL INSTRUMENTO.—Si la posibilidad—conveniencia—de existencia del *sensus plenior* ha de quedar condicionada en el mismo profeta por razones ambientales, esta misma necesidad nace también por razón de la limitación misma del instrumento. Es clásica la exposición de Santo Tomás al plantearse el problema de saber si los *profetas* conocen siempre las cosas que profetizan. Dice así: «Siendo la mente del profeta *instrumentum deficiens* en las manos del Espíritu Santo (se sigue que) incluso los verdaderos profetas no conocen todas las cosas que el Espíritu Santo intenta en sus visiones, en sus palabras o en sus hechos». (II-II, q. 173, a. 4).

Siendo el Profeta *instrumentum deficiens* a la posible acción sobrenatural y carismática de Dios, se ve ya que, por parte del

instrumento, puede quedar un margen de conocimiento que trascienda a la mente del profeta.

El mismo Santo Tomás dará positivamente la razón de esta posible acción de Dios en el profeta que permita incluir en la revelación esa plusvalía de contenido que el profeta no conoce. Dice Santo Tomás:

«Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit; auctor autem Sacrae Scripturae Deus est, *qui omnia simul suo intellectu comprehendit*, non est inconveniens, ut dicit Augustinus, si etiam secundum litteralem sensum in una littera Sacrae Scripturae plures sint sensus». (I, q. 1, a. 10).

La razón que Santo Tomás alega (aunque el sentido del texto es discutido, la razón vale en cualquier hipótesis que se adopte) es que Dios *omnia simul suo intellectu comprehendit*. O sea, Dios que revela—o reveló—al profeta una verdad, v. g. el pasaje de Malaquías, ve simultáneamente en esa revelación todo el contenido homogéneo que encierra esa verdad, por lo que *puede* simultáneamente *intentar expresarlo*. Si Malaquías sólo comprendió que ese sacrificio mesiánico vaticinado sería único, santo y universal, Dios, al revelarle esta verdad al profeta, veía que ese sacrificio era la renovación incruenta y sacramental del sacrificio de su mismo Hijo: el sacrificio del Hombre-Dios.

Sin duda que Dios, al revelar una verdad, puede suspender el *intento* de su comunicación en el límite que El quiera, aunque simultáneamente ve toda la riqueza aneja a lo que revela. Pero aquí se trata ahora sólo de ver la *posibilidad* de este sentido bíblico por parte del instrumento. Luego, al estudiar la extensión del *sensus plenior*, se estudiarán los límites probables del mismo en la Escritura.

EL «SENSUS PLENIOR» Y SU RELACION CON LA RÉVELACION Y LA INSPIRACION BIBLICA.

Estos principios de Santo Tomás sobre la limitación del conocimiento en el *profeta* ¿no valen analógicamente para el hagiógrafo sagrado? Parecería a primera vista que sí. Mas podría argüirse: Que Dios pueda poner en las profecías un contenido más rico de lo que el profeta alcanza a comprender, esto no puede negarse. Hasta es de naturaleza de la profecía. Pero si se pasa al concepto *bíblico*, la cosa cambia. Porque—se dice—de esencia de la *inspiratio bíblica* es la acción mutua de la causa principal

—Dios—y del instrumento—hagiógrafo—a la producción de un solo efecto—el libro sagrado—. Pero el hagiógrafo no es un instrumento muerto, sino vivo. Dios lo mueve a través de sus facultades. Por eso, si el hagiógrafo no conoce, al menos velada e implícitamente, que en sus palabras—sean reveladas o no—puede haber un contenido más amplio y *pleno* que lo que él conoce, no puede intentarlo, o al menos no lo intenta, ya que para esto tendría que hacerlo *sub conditione*, cosa que está al margen de su psicología ordinaria. Y si no lo intenta, no puede ser causa instrumental—vitalmente actuando y bíblicamente hablando—de este *sentido pleno en cuestión*.

Por otra parte, que ni el profeta ni el hagiógrafo tuvieron normalmente conocimiento de toda esa plenaria revelación, lo que pudiera hacerlos así bíblicamente autores *in causa* de todo ese contenido no perfectamente conocido, son las dos razones siguientes: a) Porque no se transparenta nada esa sospecha o plusvalía. En los estados místicos, los santos, si no pueden expresar con exactitud esa hondura espiritual que experimentan, sí dejan traslucir la sospecha y la huella de su existencia. Que una cosa es hablar para, deliberadamente, ocultar algo, y otra, no tratando de ocultarlo, no dejar algún vestigio o huella de su existencia. Y b) porque, conforme al principio antes expuesto de Santo Tomás, estas revelaciones a los hagiógrafos son un *carisma* de Dios en orden a la comunidad, por lo que se hacían gradualmente en proporción al estadio de proximidad de Israel al Mesías. No es pues, probable, según el pensamiento del Angélico, tratar de establecer la necesidad o conveniencia de este tipo de conocimientos *plenarios* en el hagiógrafo.

Para mejor precisar este tema puede considerarse una triple posibilidad por parte del hagiógrafo bíblico.

1) EL PROFETA.—El primer caso es considerar el hagiógrafo como «profeta», en cuanto escribe en la Biblia su profecía. Es el caso en el que el hagiógrafo-profeta es *conscientemente* instrumento en las manos de Dios para transmitir—«*pro-fari*»—sus revelaciones u oráculos.

Si el hagiógrafo bíblico es, en este caso, consciente de su *munus propheticum* e intenta, explícita o implícitamente, transmitir fielmente el pensamiento, el mensaje de Dios, entonces es verdaderamente autor instrumental *in causa* de todo el contenido que pueda encerrarse en esas comunicaciones divinas.

Implícitamente, al menos, lo quiso transmitir por *escrito*. En este caso cabe perfectamente el *sensus plenior bíblico*.

Santo Tomás dirá que esta revelación profética puede hacerse de dos maneras: por infusión de nuevas especies o por simple comunicación de «lumen intelligibile». II-II, q. 173, a. 2 y ad 3; I, q. 12, a. 13 y ad 2). Dos fundamentos que pueden establecer el *sensus plenior* de este grupo.

No sólo la infusión de nuevas especies, sino también las ya adquiridas pueden también servir, bajo esta luz de Dios, para que el hagiógrafo-profeta vea y consigne de un modo divino y nuevo un panorama mental ya adquirido. Como la maravilla interna del organismo humano se percibe con la luz interna y penetrante de la radioscopia. No es otra cosa, analógicamente, que la visión de muchos santos ante la maravilla de la creación. Un San Francisco de Asís, por ejemplo. Tenía ante sí ese mundo que todos tienen, pero lo veía de manera distinta... Esta luz de Dios puede servir al hagiógrafo para que juzgue especies ya adquiridas de un modo nuevo.

Y en este caso, si el hagiógrafo-profeta es consciente transmisor del pensamiento de Dios, y quiere fielmente transmitirlo—siendo explícita o implícitamente consciente—es autor instrumental *in causa* de la plusvalía de contenido que pueda llevar aneja esa revelación de Dios.

Si, por el contrario, el profeta-hagiógrafo no fuese consciente de su *munus propheticum*, ¿cabría incluso que hubiese *bíblicamente* en esas palabras un *sensus plenior*? Es el caso del *profeta* que Santo Tomás plantea: «Si el profeta discierne siempre lo que dice por espíritu propio o por espíritu de profecía». (II-II, q. 171, a. 5). Si el hagiógrafo bíblico fuese *inconsciente* de su función profética entonces su caso es el que se estudiará en el apartado tercero.

2) EL HAGIOGRAFO COMO «RELATOR» (HISTORIADOR, EVANGELISTA).—El segundo caso que puede considerarse es el del hagiógrafo que *narra* hechos y enseñanzas de otros—Dios, Cristo, la Virgen, los ángeles...—en cuyas palabras puede haber una gran riqueza teológica. Pero ¿cabe aquí un *sensus plenior bíblico*?

En las enseñanzas y palabras, por ejemplo, de Cristo no cabe dudar que se puede encerrar una inmensa riqueza de contenido y de misterios. Hablando de las «Bienaventuranzas», escribe Santo Tomás: «Notandum autem quod hic ponuntur

plura de beatitudinibus, sed numquam aliquis in verbis Domini posset ita subtiliter loqui, quod portingeret ad propositum Domini». (In Math. cap. 5, 2).

Mas para que este *sensus plenior*, innegable objetivamente en la enseñanza de Cristo, y a su ejemplo en otros pasajes escriturarios, sea *biblico* se requiere, por algunos, que el hagiógrafo *relator* intente enseñarlo, hacerse responsable—implícita o explícitamente—, no sólo del relato, sino también de todo el contenido teológico que pueda encerrarse en sus relatos, de todo lo intentado por los autores cuyas palabras o enseñanzas se narran. ¿Lo hace así el hagiógrafo *relator*? Sin duda.

El fin de la Sagrada Escritura es enseñar la verdad religiosa a los hombres. Luego los hagiógrafos de la Escritura *intentan* enseñar la verdad religiosa, que en este caso se constituye, v. g., por las palabras o enseñanzas de Cristo. Por lo que implícitamente, al menos, intentan relatar, intentan enseñar lo que Cristo dijo y en la *forma* y en el *sentido en que El lo dijo*. Luego implícitamente aceptan toda la plusvalía de contenido que tengan esas enseñanzas y esas palabras. Por lo cual cabe también en este grupo el *sensus plenior biblico*. Así, por ejemplo, cabe un *sensus plenior biblico* en aquellas palabras de Cristo: «Sine me nihil potestis facere». (Jn. 15, 5). Es la dependencia absoluta de Cristo para toda actividad sobrenatural en los hombres.

3) EL HAGIOGRAFO COMO AUTOR PROPIO.—Cabe considerar un tercer caso de posible *sensus plenior biblico*: el hagiógrafo que escribe sus propios pensamientos. ¿Cabe aquí *bíblicamente* que Dios *añada* a sus palabras una plusvalía de contenido que él ignora y, en consecuencia, que no intenta? Aun en este caso parece que sí.

Contra la posibilidad de este tercer grupo se oponen dos objeciones: a) Una basada en el concepto de inspiración bíblica. b) Otra basada en el mismo concepto filosófico de instrumento.

PRIMERA OBJECION.—Se dice: el *sentido biblico* en la Escritura se constituye por la acción conjunta de la causa principal—Dios—y la instrumental—hagiógrafo—. Pero esto de una manera vital, consciente, como instrumento humano que es. Pero si el instrumento—hagiógrafo—no conoce de alguna manera al menos ese posible *sensus plenior* no puede intentarlo. Luego si Dios añadiera algo de contenido a sus pensamientos y a la letra

de su consignación, al margen de la intención y conocimiento del hagiógrafo, no sería *sentido bíblico*.

LO QUE ENSEÑA A ESTE PROPOSITO EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—La naturaleza de la *inspiratio biblica* nos es conocida por la enseñanza de la Iglesia. Pero la Iglesia en sus enseñanzas sobre este punto no establece esa necesidad, ni se sigue tampoco como exigencia de sus principios.

Lo que se desprende como absolutamente necesario del Magisterio de la Iglesia a este propósito es que toda, absolutamente toda la actividad del hagiógrafo es movida por Dios como *causa principalis*. De ahí deducirá y enseñará la Iglesia la *inerrancia* de la Escritura en todas sus partes y sentencias. El *propósito* y *toda la actividad humana* del hagiógrafo está movida *necesariamente* por Dios.

Así León XIII, en la *Providentissimus Deus*, después de condenar el que se restrinja la inspiración bíblica a solas cuestiones de fe y costumbres, insistirá en que, habiendo sido compuestos los Libros Sagrados por el Espíritu Santo, no puede haber en ellos ni en ninguna de sus partes el menor error. Dice el Papa:

«Quare nihil admodum refert, Spiritum Sanctum assumpsisse homines tamquam instrumenta ad scribendum, quasi, non quidem primario auctori, sed scriptoribus inspiratis quidpiam falsi elabi potuerit. Nam supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita adscribentibus adstitit, ut omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent: *secus, non ipse esset auctor Sacrae Scripturae universae*». (Eb. 110).

Es la misma enseñanza y la misma insistencia que se hace en los demás documentos emanados del Magisterio eclesiástico. Recientemente aún S. S. Pío XII dice en la *Humani generis*, que:

«Algunos proponen o sugieren a las inteligencias muchas opiniones, que disminuyen la autoridad divina de la Sagrada Escritura, pues se atreven a adulterar el sentido de las palabras con que el Concilio Vaticano define que Dios es el autor de la Sagrada Escritura, y renuevan una teoría ya muchas veces condenada, según la cual la inerrancia de la Sagrada Escritura se extiende sólo a los textos que tratan de Dios mismo o de la religión o de la moral».

La conclusión que se desprende de todas las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia, si alcanzamos bien su pensamiento, es : que todo el propósito del autor humano es movido por el Espíritu Santo ; que toda esa actividad instrumental del hagiógrafo, *toda ella*, es acción de la causa principal, que es Dios. «Secus, non ipse esset auctor Sacrae Scripturae universae».

Pero del hecho de que toda la actividad humana del hagiógrafo sea impulsada y movida y conducida por Dios, no se sigue de aquí—ni en los documentos del Magisterio se enseña—que Dios, *causa principalis*, no pueda poner ni intentar más que lo que el hagiógrafo conozca e intente, para que sea sentido *bíblico*. La Iglesia enseña que el instrumento—hagiógrafo—no puede hacer nada en esta obra sin la *moción total* del mismo por la causa principal, pero no enseña positivamente ni insinúa que la actividad de la causa principal—Dios—quede coartada en sus posibilidades bíblicas por la comprensión o no comprensión de sus intentos por el hagiógrafo. Siempre la acción de la causa principal rebasa a las posibilidades de la causa instrumental ; sólo que aquí las rebasa infinitamente.

SEGUNDA OBJECION.—La segunda objeción puede formularse así : El *sensus plenior* de este tercer grupo no puede darse. Porque todo instrumento para obrar ha de seguir su propia naturaleza. Pero aquí se trata de que Dios utiliza un instrumento cognoscitivo—el hagiógrafo—para transmitir una manifestación cognoscitiva—revelación, profecía, un mayor contenido—. Pero si el instrumento es el hagiógrafo en cuanto *cognoscitivo*, si no conoce, no puede ser instrumento. Y como el *sensus plenior*, por hipótesis, es desconocido por el hagiógrafo, se sigue que no puede existir, porque repugna que el hagiógrafo sea *instrumento cognoscitivo* de lo que desconoce.

Esta dificultad queda resuelta por los que admiten el hecho de la existencia del *sensus plenior* a través de algún caso concreto, como antes se ha visto, diciendo que si existe es posible. *De facto ad potentiam valet consequentia*.

Acaso pudiera decirse que si el hagiógrafo no lo conoce ni lo intenta tampoco lo rechaza. Por lo que esa *no resistencia* a la acción divina es *como conformación pasiva* a ella. Y, por tanto, conformación y aceptación cuasi implícita a la misma, en orden al objetivo a que ella tiende. Y si, por hipótesis, Dios mueve esa acción sobrenatural a un *sensus plenior*, implícitamente viene co-

mo aceptarlo, al seguir el impulso de Dios a este fin. Y, acaso, por este capítulo pudiera aún verse encuadrado el *sensus plenior dentro de esa causalidad*—que dicen requerirse—para que sea *biblico este sensus*.

Mas dejando a un lado lo que esto pudiera valer, creemos que la razón alegada contra la posibilidad de un *sensus plenior* de este tercer grupo, es decir, que para que sea *sentido bíblico* haya de ser conocido e intentado por el hagiógrafo, no es cierta, y para ello puede ser abordada de tres maneras: a) Por autoridad de Santo Tomás; b) por su analogía con el sentido «típico»; c) por el análisis del concepto de instrumento y la especialísima naturaleza del *sensus plenior*.

a) POR AUTORIDAD DE STO. TOMAS.—Santo Tomás, en el tratado de «Prophetia» en la *Summa Theologica*, se plantea este problema: «Si los profetas conocen siempre lo que profetizan». (II-II, q. 17», a. 4). Y responde con aquella conclusión ya clásica: Puesto que «la mente del profeta es *instrumentum deficiens* (en las manos de Dios), como se dijo, incluso los profetas verdaderos no conocen todas las cosas que en sus visiones o palabras o hechos intenta el Espíritu Santo». Parecería con ello zanjada la cuestión por vía de autoridad. Pero se arguye: este texto nada prueba a propósito del *sensus plenior* de ese tercer grupo, pues precisamente Santo Tomás habla de los profetas verdaderos, es decir, de los profetas en cuanto ejercen *conscientemente su munus propheticum*, por lo que pueden implícitamente aceptar todo el contenido incluido en esas comunicaciones, que ellos desconocen, y a cuya enseñanza y manifestación los mueve el Espíritu Santo. No sería más que el caso de *sensus plenior*—el profeta—que se consideró en el primer grupo.

Sin embargo, esta conclusión no es verdadera. El pensamiento de Santo Tomás se extiende manifiestamente a este caso de absoluto desconocimiento por parte del hagiógrafo, como se ve por el análisis del «artículo» de esta cuestión de la *Summa*, lo mismo que por sus pasajes paralelos del comentario a San Juan y a los Hebreos.

Precisamente Santo Tomás, para probar en la *Summa* que el profeta *no conoce todo* lo que Dios intenta en sus «visiones o palabras o hechos», pone por *Sed contra* el caso de Caifás, que cita S. Juan (11, 51): «El cual, como fuese pontífice aquel año, *profetizó* que Cristo moriría por las gentes». Y añade Santo Tomás:

«Pero Caifás no conoció esto. Por tanto, no todo el que profetiza conoce las cosas que profetiza».

En el Comentario a S. Juan, al tratar este mismo pasaje, vuelve a dar datos de interés a este propósito de obtener su pensamiento preciso. (Cap. XI, lect. 7, n. 6 y 7).

En primer lugar rechaza el suponer que Caifás no *profetizó* (n. 7). Negar esto «non videtur consonari dictis Evangelistae: nam si ita esset, Joannes non addidisset: *Cum esset pontifex anni illius*. Ideo Caiphae dignitatem addidit, ut insinuaret *eum instinctu Spiritus Sancti fuisse locutum*. Ex quo datur nobis intelligi quod etiam malos in dignitate constitutos Spiritus Sanctus movet ad loquendum aliqua vera et futura pro utilitate duntaxat subditorum» (n. 7).

Después dirá que no es verdadero profeta—pleno profeta—sino aquel que profetiza, y sabe que profetiza, y conoce lo que profetiza. Estas tres condiciones son requeridas para el verdadero, para el profeta en su sentido pleno. Por lo que viniendo al caso de Caifás, dice: «Caiphas autem licet visionem propheticae non habuerit, habuit tamen denuntiationem rei propheticae: inquantum scilicet denuntiavit utilitatem mortis Christi». Y sigue diciendo: «Quandoque namque Spiritus Sanctus movet ad totum quod pertinet ad prophetiam, quandoque autem ad aliquid tantum. Caiphae autem nec mentem illuminavit, nec imaginationem; et ideo eius mens et imaginatio ad malum intenta mansit: movit tamen linguam eius, ut proferret modum quo salus populi impleretur. Unde non dicitur propheta nisi inquantum habuit propheticum actum in denuntiatione, imaginatione et ratione eius ad contrarium existente» (n. 7).

Pero esta actividad profética de Caifás no se realizó porque Dios hubiese movido a Caifás mecánicamente su lengua a este fin, sino que para esto («Caiphas verba ista instinctu Spiritus Sancti dixerit» n. 7) Dios no iluminó la mente ni la imaginación de Caifás para que *supiese que era profeta*, y que como tal iba a profetizar incluso lo que, encerrado en aquella comunicación, él no conociese plenamente, sino que le movió su psicología *humanamente*—inteligencia, palabra—para que con sus palabras expusiese lo que Dios ponía en su mente. Así dirá el mismo Santo Tomás de este mismo caso en el «artículo» correspondiente de la *Summa* a este tema: «Quandoque autem ille cuius mens movetur

ad aliqua verba depromenda, non intelligit quid Spiritus Sanctus per haec verba intendat, *sicut patet de Caipha* (II-II, q. 174, a. 4)

El pensamiento, pues, de Santo Tomás es: que también Dios puede mover a un instrumento cognoscitivo a que manifieste una verdad o un modo en esa verdad sin que el profeta sea: a) consciente de ser instrumento de Dios, y b) siendo inconsciente del alcance que Dios da a esas palabras. Para Sto. Tomás, a través de sus principios, el *sensus plenior* del tercer grupo establecido es posible.

b) POR SU ANALOGIA CON EL SENTIDO TÍPICO.—También la naturaleza del sentido «típico» presta un argumento valioso «a fortiori». Algunos autores pensaron en la posibilidad que el sentido *típico* no fuese sentido bíblico. Y el razonamiento que para esto se utiliza es en sustancia el siguiente:

Los *tipos* mesiánicos en el Antiguo Testamento tenían ya su ordenación por Dios independientemente de su consignación en la Escritura. Así, por ejemplo, sabemos que Adán era tipo de Cristo (*I Cor.* cap. 15). Pero *lo era* ya cuando existía. Luego antes e independientemente de hablarse de él en la Escritura. Por lo que esos tipos no son bíblicos, aunque la Escritura nos lo descubra y manifieste. ¿Qué decir a esto? Que, en primer lugar, no se sigue que por ser realidades *históricas* no puedan también estar ordenadas *típicamente* al narrarse en la Escritura. Por donde la conclusión que se saca «a priori» es excesiva. Y «a posteriori» se ve que esta teoría no es verdadera, por dos razones.

1). ES CONTRARIA A LA ENSEÑANZA DE LA «DIVINO AFFLANTE SPIRITU».—S. S. Pío XII dice lo siguiente, a este propósito, en la citada encíclica:

«No se excluye de la Sagrada Escritura todo sentido espiritual (típico). Porque las cosas dichas o hechas en el Viejo Testamento, de tal manera fueron sapientísimamente ordenadas y dispuestas por Dios, que las pasadas significaran anticipadamente las que en el nuevo pacto de gracia habían de verificarse. Por lo cual el intérprete, *así como debe hallar y exponer el sentido literal de las palabras*, que el hagiógrafo intentara y expresara, *así también el espiritual*, mientras conste legítimamente que *fué dado por Dios*. Ya que solamente Dios pudo conocer y revelarnos este *sentido espiritual*. Ahora bien, este sentido en los Santos

Evangelios nos lo indica y enseña el mismo divino Salvador; lo profesan también los Apóstoles, de palabra y por escrito, imitando el ejemplo del Maestro; lo demuestra la doctrina tradicional perpetua de la Iglesia; lo declara por último el uso antiquísimo de la liturgia, dondequiera que pueda rectamente aplicarse aquel conocido enunciado: La ley de orar es la ley de creer. Así, pues, este sentido *espiritual, intentado y ordenado por el mismo Dios*, descúbralo y propónganlo los exégetas católicos con aquella diligencia que la dignidad de la divina palabra reclama; mas tengan religiosa cautela en no proponer como *sentido genuino de la Sagrada Escritura otros sentidos traslaticios*», aunque discretamente usados podrán ser útiles en la predicación.

O sea, que el Papa enseña que los sentidos *literal y típico* son sentidos *genuinos* de la Escritura. Y precisamente por serlo es por lo que el intérprete ha de buscarlos y exponerlos con todo el esmero que «la dignidad de la divina palabra reclama». Pero no ha de tributarle el mismo valor a otros sentidos traslaticios. Por lo que habrá de tener religiosa cautela «en no proponer como sentido *genuino* de la Sagrada Escritura otros sentidos traslaticios». El sentido *típico* es, pues, *genuino sentido bíblico*.

Pero como todo sentido bíblico es sentido *genuino* de la Escritura precisamente por estar bíblicamente inspirado, se sigue que el sentido *típico* está, no solamente ordenado por Dios durante la realidad histórica de los *tipos* (a parte de que hay algunos literarios, v. gr., Melquisedec), ni solamente narradas en la Escritura las escenas históricas que los llevan divinamente vinculados, sino que además de eso han de tener una actual ordenación bíblica —inspiración— en su enseñanza en la Escritura. Sino, no sería genuino sentido bíblico; sólo habría bíblicamente narración de hechos o realidades que históricamente tenían una ordenación típica por parte de Dios, pero sólo con ordenación típica extrabíblica. Como tampoco es sentido bíblico un sentido *totalmente consecuente*, aunque de la Escritura se deduce, y por medio de ella también se venga en su conocimiento. Por eso habla S. S. Pío XII de «este sentido típico, intentado y ordenado por el mismo Dios»; lo que vale en el contexto de esta parte de la encíclica como decir que Dios lo inspira y que Dios lo establece bíblicamente en la Escritura.

2) POR LA REDUCCION DE ESTA TESIS AD ABSURDUM.—A esta misma conclusión se llega sin más que reducir esta teoría *ad absurdum*.

Supongamos que no existen *tipos bíblicamente mesiánicos* en el Antiguo Testamento. Pero en este caso se sigue que no hay *tipos* bíblicamente mesiánicos en la Escritura. Lo cual va abiertamente contra la enseñanza y sentir de la Iglesia. «E proposizione di fede da tenersi per principio fondamentale—dice la Pontificia Comisión Bíblica—, che la Sacra Scrittura contiene, oltre al senso letterale, un senso spirituale o tipico, come ci è insegnato dalla pratica di Nostro Signore e degli Apostoli». «Lettera all'Episcopato italiano, A. A. S. 1941, págs. 465-472).

Y va contra la enseñanza y sentir de la Iglesia, porque si el Nuevo Testamento dice, v. gr., que tal cosa responde a tal imagen o es «antitipo» de tal otra del Antiguo Testamento, este descubrir la existencia de un sentido *típico* en el Antiguo Testamento lo hace el Nuevo Testamento con el *sentido literal*. Pero si por hipótesis en el Antiguo Testamento no estuviesen constituidos estos *tipos mesiánicos bíblicamente*, resultaría que en la Escritura no había *tipos bíblicamente mesiánicos*. Lo cual va contra la enseñanza de la Iglesia, pues como dice la P. Comisión Bíblica en el pasaje citado: «es proposición de fe a tenerse por principio fundamental que la Sagrada Escritura contiene, además del sentido espiritual, un sentido espiritual o típico». El sentido *típico*, pues, es *genuinamente sentido bíblico*.

La conclusión que de todo esto se desprende en orden al *sensus plenior* es la siguiente:

Siendo el sentido «típico» *genuino sentido bíblico*, como se ha visto, y fundándose éste en las cosas y no en las palabras de la Escritura, se sigue: que el *sensus plenior* no sólo es posible «a parí» con el sentido «típico», sino que es posible «a fortiori». Ya que el *sensus plenior* se funda en las mismas palabras—plenitud del contenido homogéneo de las mismas—y no en las cosas que las palabras expresan, y que son algo más extrínseco desde el punto de vista de la ordenación *típica*. Y esta posibilidad lo es «a fortiori», porque en ambos casos la objeción fundamentalmente es la misma: que el hagiógrafo ha de ser instrumento *consciente*, y sino, no es instrumento en las manos de Dios para la composición del libro sagrado.

Y que no se requiera conocimiento en el hagiógrafo para el sentido *típico*, no solamente es esto comúnmente admitido, sino que es lo que se lee en la encíclica *Divino afflante Spiritu*, cuando el Papa contrapone el sentido *literal* y el *típico*. «Por lo cual el intérprete, así como debe hallar y exponer el *sentido literal* de las palabras, que el hagiógrafo pretendiera y expresara, así también el *espiritual* (típico), mientras conste legítimamente que fué dado por Dios. Ya que solamente Dios pudo conocer y revelarnos este *sentido espiritual*».

El argumento a favor del *sensus plenior*—posibilidad del mismo—tomado de su analogía con el sentido *típico* es, en consecuencia, un argumento válido. Y por ser este *sensus plenior* sentido bíblico fundado en las palabras, es *sentido bíblico literal*.

c) POR EL ANALISIS DEL CONCEPTO DE INSTRUMENTO Y LA ESPECIALISIMA NATURALEZA DEL «SENSUS PLENIOR».

Dos cosas hay que notar a propósito de la acción instrumental en su relación con el *sensus plenior*. La primera es que nosotros conocemos ordinariamente las funciones de los instrumentos movidos por una causa creada y en las que la acción de la causa principal queda *mediatizada* por la acción del instrumento. Y aquí, por hipótesis, la *causa principalis* es: a) Dios, de infinitas posibilidades en contraposición al poder limitado de las causas creadas y de sus operaciones en los instrumentos; y b) que esta operación de la *causa principalis* es una actividad—y una potencialidad—conferida al instrumento en el orden sobrenatural.

De aquí que no se pueda ya aplicar al instrumento, en esta instrumentalidad del hagiógrafo para el *sensus plenior*, un concepto *unívoco* con las posibilidades de los efectos que producen las causas creadas en los instrumentos, sino sólo puede ser con ellos *análoga*, por ser la causa principal—Dios—*infinita* y *sobrenatural*.

Este instrumento humano—hagiógrafo—en las manos de Dios, para la realización de este efecto del *sensus plenior*, puede considerársele como un caso de *potencia obediencial*.

En segundo lugar hay que notar que si Dios se vale *instrumentalmente* del hagiógrafo para causar el *sensus plenior*, dentro de la línea homogénea de lo que se expresa en un sentido histórico, se vale de él, en efecto, como ser *cognoscible*. Utiliza

instrumentalmente el pensamiento de su mente, o la revelación que limitadamente le hace, para poner—producir—un efecto mayor, que es un mayor contenido de pensamiento en el pensamiento que alcanza el hagiógrafo.

Pero de que Dios utilice al hagiógrafo como *instrumento cognoscible*, no se ve exigencia que Dios no pueda utilizar para esta obra el instrumento *cognoscible* si no en cuanto es *cognosciente* de todo lo que Dios quiere expresar.

Cuando una persona, v. gr., establece una proposición, nadie puede vincularle a lo que ella quiere decir un contenido más hondo de lo que ella misma se propone. Pues nadie puede asociarle *vitalmente* a ese pensamiento otros significados si no es de una manera ajena, externa y postiza. Nadie penetra sus pensamientos ni gobierna sus ideas. Pero Dios puede hacerlo. Dios está ontológicamente presente a la conciencia de un individuo más íntimamente que el sujeto está presente a sí mismo. Dios penetra en el recinto de su conciencia y puede gobernar *íntimamente* su pensamiento, y fecundar psicológicamente esos solos pensamientos humanos de un nuevo y más fecundo contenido. Posibilidad—facilidad—que aún se aumenta si esos pensamientos no son de sola iniciativa humana, sino, como lo ha de ser en este caso, son efecto de la *causa principalis* para todo este dinamismo, y cuya *causa principalis* es Dios. Y posibilidad que aún se ve de nuevo facilitada al vincularle Dios un mayor contenido, no inconnexo ni violento con el pensamiento del hagiógrafo, sino siendo—como es—plenitud de contenido dentro de la homogeneidad del pensamiento del hagiógrafo en su sentido histórico.

Si Dios puede establecer un sentido «típico» bíblicamente en las cosas, no se ve motivo por qué Dios no va a poder añadir un mayor contenido, en la forma dicha, a un pensamiento, en la misma mente del autor, que aquí es el hagiógrafo.

En resumen; si nosotros no podemos *intuir* la naturaleza íntima de esta posibilidad en el instrumento para la constitución del *sensus plenior*, precisamente por el plano *analógico-sobrenatural* en que está situada, sí vemos que *no repugna* el que esto pueda ser así. Y saber esto para este propósito basta.

Al llegar aquí cabe, ante esa posible triple agrupación de *sensus plenior* establecida, ver a qué categoría de éstas puede afectar el texto de León XIII, arriba citado, y que dice así:

«Practicando todo esto (es decir, las reglas hermenéuticas científicas) será posible utilizar de un modo seguro la divina Escritura en pro de asuntos teológicos. Pero respecto de esto se debe notar que a las otras causas de las dificultades que se presenten en la explicación de cualquier autor antiguo, hay que agregar algunas que con especialidad atañen a la *interpretación* de los Libros Sagrados. Co-éstos son *obra del Espíritu S.*, las *palabras ocultan gran número de verdades que sobrepasan en mucho a la fuerza y a la penetración de la razón humana*, esto es, los divinos misterios y otras muchas cosas que con ellos se relacionan. Su *sentido es a veces más amplio y más velado de lo que parece indicar su letra y las reglas hermenéuticas*. Además a su *sentido literal se agregan otros significados* que sirven unas veces para aclarar los dogmas y otras para dar reglas de conducta para la vida». (Eb. 93).

De aquí se desprende que los Libros Sagrados, «por ser obra del Espíritu Santo», contienen «a veces» otro «gran número de verdades» cuyo conocimiento «sobrepasa en mucho la fuerza y penetración de la razón humana», por lo que su «sentido es más amplio y más velado de lo que parece indicar su letra y las reglas hermenéuticas». Y estas verdades están expresadas «en las palabras», ya que además de decirse expresamente, se excluye este sentido del sentido «típico», al decir, que «además a su *sentido literal se agregan otros significados...*». Y toda esta *plenitud* de contenido literal bíblico lo vincula el Pontífice a que los Libros Sagrados son obra del Espíritu Santo.

O sea, que del texto pontificio se desprende lo siguiente: a) que en la Escritura hay a veces un contenido más hondo de lo que pueden dar las simples reglas hermenéuticas; b) que esto es debido precisamente a que su autor es el Espíritu Santo; c) pero por ser autor del *libro* el Espíritu Santo es por lo que sus *palabras* tienen este contenido de plusvalía. Se está, pues, en la zona de lo *bíblico*.

Estando, pues; estas verdades—«divinos misterios y otras muchas verdades que con ellos se relacionan»—dentro del sen-

tido bíblico *literal*, hay que ver a qué categorías de las antes establecidas de *sensus plenior* puede afectar este pasaje.

a) Parece que no se refiere a la *segunda* categoría en la que se hablaba de un *sensus plenior* basado en el *hagiógrafo como «relator»*. El hagiógrafo, en este caso, sólo trasmite, v. gr., la vida y misterios de Cristo. Es un narrador objetivo. Pero en este pasaje de la encíclica se vinculan estas «verdades que sobrepasan en mucho a la fuerza y penetración de la razón humana» *exclusivamente* a que los Libros Sagrados son «obra del Espíritu Santo». Mas parece que el Espíritu Santo no pondrá especiales misterios ni verdades más hondas en la función que El, como *causa principalis*, ejerce en el simple *relato* fiel de enseñanzas y misterios realizados por otros.

b) El *primer* grupo que se establecía era el del *hagiógrafo como «profeta»*. Este grupo puede encuadrarse en esa zona de más hondo contenido espiritual, a que la encíclica alude. Ya que el «profeta», al someterse *bíblicamente* a la acción del Espíritu Santo para la consignación de su *munus propheticum*, cae bajo el influjo del mismo para transmitir el contenido profético, por definición oscuro, pero al que el Espíritu Santo fecunda con la riqueza del *sensus plenior*, y cuyo contenido pueden ser «los divinos misterios y otras muchas verdades que con ellos se relacionan», como la encíclica dice.

c) El tercer grupo era el del *hagiógrafo como autor propio*. También este grupo puede caer bajo «esas palabras (que) ocultan gran número de verdades». Porque el Pontífice vincula esa profundidad a que los libros son «obra del Espíritu Santo». Hasta aquí en nada parece distinguirse esto de las características asignadas al tercer grupo de *sensus plenior*. Pues no puede olvidarse que la encíclica cita dos grupos distintos, aunque relacionados, a los que se extienden estas «verdades». a) Uno son «los divinos misterios»; b) y el otro son «otras muchas verdades con ellos relacionadas». La portada, pues, de la encíclica es muy amplia; no hay por qué restringirla. Máxime cuando, por hipótesis, el *sensus plenior* del tercer prupo también ha de tener por tema verdades relacionadas con los divinos misterios.

Y aun se deduce de la encíclica otro dato de interés a este propósito. Y es que si ese sentido del que habla la encíclica, que se encierra en las «palabras» de determinados pasajes de la Escri-

tura «sobrepasa en mucho a la fuerza y penetración de la razón humana», y si «su sentido es a veces más amplio y más velado de lo que parece indicar la letra y las reglas hermenéuticas», es esto señal de que fué desconocido por el hagiógrafo. Porque de lo contrario se seguiría que el hagiógrafo lo había conocido e intentado expresar en la letra del texto—sentido histórico—para que lo comprendiesen sus destinatarios. Pero entonces ¿cómo dice el Papa que por «sobrepasar esas verdades en mucho a la fuerza y penetración de la razón humana, su sentido es por ello más amplio y más velado de lo que parece indicar su letra y las reglas hermenéuticas»? Porque estas reglas científicas pueden dar de suyo el conocimiento del sentido literal histórico. Y si no lo dan será *per accidens*, por faltar aun para nosotros algún dato (lingüístico, étnico, arqueológico...), pero no por imposibilidad natural de esas reglas hermenéuticas. Y, en cambio, aquí se pone esta imposibilidad por «sobrepasar esas verdades la fuerza y penetración de la razón humana». Por lo que «su sentido es más amplio y más velado de lo que parece indicar su sentido literal y las reglas hermenéuticas».

Si en las palabras del Pontífice se puede incluir el tercer grupo de *sensus plenior*—y no hay motivo para restringir sólo al primer grupo la amplia portada de las mismas—, entonces explícita y documentalmente se ve también por ellas el que pueda existir un sentido bíblico desconocido por el hagiógrafo, y vinculado solamente a la *causa principal*, que es Dios.

Naturaleza del «*sensus plenior*»

Vista la posibilidad del *sensus plenior* por la noble razón ambiental e instrumental, se estudia ahora la naturaleza del mismo, facilitada por el análisis hecho de su misma posibilidad.

Los exégetas rechazan unánimemente la pluralidad bíblica de sentidos literales históricos, no porque Dios en absoluto no pudiese mover al hagiógrafo a esto, sino por razones de dignidad y pedagogía de la Escritura. De admitirse esta pluralidad se llevaba a la Escritura la ambigüedad y la equivocación; se la venía a transformar en un crucigrama. Sólo en el caso singular en que se probase excepcionalmente esta existencia se admitiría.

Por eso el *sensus plenior* no ha de ser buscado en esta línea. Normalmente, ha de buscarse o sospecharse dentro de una línea de vinculación íntima y homogénea entre las dos proposiciones

e ideas en cuestión. Y al decir normalmente, no se excluye el caso de descubrirse un *sentido pleno*, en este caso hecho por Dios mismo o por el Magisterio de la Iglesia, entre dos proposiciones que no tengan superficialmente, aunque sí en el fondo, esta íntima vinculación. Un ejemplo de esto puede ser la continuidad de la revelación del misterio de la Asunción en la Escritura. Si la mirada del teólogo no puede establecer más que deducciones o sospechas mediante la lógica, Dios, autor principal de la Escritura, puede descubrir las vinculaciones hondas entre proposiciones reveladas, y que El mismo intentó expresar en la Escritura.

La *naturaleza* de este *sensus plenior* la viene a establecer Santo Tomás en los principios que deja expuestos al hablar de la Fe, y al hablar de la Ley Nueva en su relación con la Ley Antigua.

Interesa a este propósito ver dos cosas en Santo Tomás: a) Si la Ley Nueva está contenida en la Antigua; y b) cómo está contenida. Ya que serán principios fecundos a propósito de este tema.

a) **LA LEY NUEVA ESTÁ CONTENIDA EN LA ANTIGUA.**—Esta proposición es manifiesta para Santo Tomás, como lo era para San Agustín, al decir *Vetus Testamentum in Novo patet, et Novum Testamentum in Veteri latet*.

Una cosa—escribe Santo Tomás a este propósito—puede contenerse en otra de una doble manera: *in actu*, como está una cosa en su lugar, o *in virtute*, como está el efecto en la causa... el género en las especies, y como todo el árbol se contiene en la simiente; y de esta manera la Nueva Ley se compara a la Antigua, como lo perfecto a lo imperfecto... Y así está la Ley Nueva en la Antigua, como el fruto en la espiga» (I-II, q. 107, a. 3, y ad 1, ad 2, ad 3).

Y aún se entretendrá en explicar y matizar más su pensamiento en la respuesta a las objeciones.

Así se objetará en el *ad 1*: «Parece que la Ley Nueva no se contiene en la Antigua. Pues la Ley Nueva consiste principalmente en la fe, por lo que se llama *lex fidei*, como se ve en Romanos (cap. 3). Pero muchas cosas que se dan en la Ley Nueva para creerse no se contienen en la Ley Vieja. Luego la Ley Nueva no se contiene en la Antigua». Y responde: «Todas las

cosas que se dan explícita y abiertamente para creerse en el Nuevo Testamento, se dan para creer en el Antiguo Testamento, aunque *implicite et sub figura*; y por esta razón también, en las cosas que habían de creerse, la Ley Nueva está contenida en la Antigua». (I-II, q. 107, a. 3, ad 1).

Y en la segunda objeción dice: «Los preceptos de la Nueva Ley se dicen mayores que los preceptos de la Ley Vieja en cuanto a la *explícita* manifestación; pero en cuanto a la misma sustancia de los preceptos del Nuevo Testamento todos se contienen en el Antiguo Testamento. Por lo que Agustín dice, que casi todas las cosas que amonestó o mandó el Señor, cuando decía: *Pero yo os digo a vosotros*, se encuentran también en aquellos viejos libros. Mas porque no entendían el homicidio sino con la destrucción del cuerpo humano, mostró el señor que todo deseo malo que tendiese a dañar al hermano estaba incluido en el género del homicidio. Y en cuanto a las manifestaciones de esto, los preceptos de la Nueva Ley se dicen mayores que los de la Ley Vieja. Pero nada impide, sin embargo, que lo mayor se contenga en lo menor, *como el árbol se contiene en la simiente*» (ad 2).

Aun matizará más en la objeción y solución ad 3. Viene a decir: Lo que está contenido en otro, simultáneamente existe en él. Si la Ley Nueva está contenida en la Antigua, se sigue que, al tenerse ésta, ya existe aquélla. Por lo que sería superfluo dar luego la Nueva. Por lo que ésta no existe en la Antigua. Y responderá: «que lo que se dió *implicite* conviene ser explicado, y por eso después de darse la Ley Vieja convino también darse la Nueva» (ad 3).

Para Santo Tomás es clara la continencia *implicita* del N. T. en el Antiguo. Y si está contenida en la Antigua, parece ya desprenderse por este capítulo, el pensamiento afirmativo de Santo Tomás *in genere* sobre la posible existencia en la Escritura de un *sensus plenior*.

b) CÓMO LA LEY NUEVA ESTA CONTENIDA EN LA ANTIGUA.— Santo Tomás acaba de decir que la Ley Nueva está contenida en la Antigua «virtute», como el fruto en la espiga. Pero expresará más detalladamente la naturaleza de esta continencia de los dos testamentos a través de los principios que enuncia al hablar de la Fe y de los artículos de la Fe.

1.) INCLUSION IMPLICITA.—«En la *doctrina fidei*—escribe—están los artículos de la Fe en la proporción que los primeros principios *per se notos* en la doctrina que se logra por la razón natural, y en cuyos principios hay un cierto orden, estando unas cosas contenidas en otras *implicite*. Y así en todos los principios hay un cierto orden, estando unas cosas contenidas en otras *implicite*. Por lo que todos los principios se reducen a éste como al primero: *Impossibile est simul affirmare et negare...* Y, de semejante manera, todos los artículos de la Fe se contienen *implicite* en algunos *primis credibilibus*, a saber: creer que Dios existe, y que tiene providencia acerca de la salud de los hombres, conforme a lo de Hebreos (11, 6). «Accedentem ad Deum oportet credere quia est et quod inquirentibus se remunerator sit». Así en el ser divino se incluye todo lo que creemos que existe eternamente en Dios y en lo que consiste nuestra beatitud; y en la fe de la Providencia se incluyen todas las cosas que se dispensan temporalmente a los hombres en orden a su beatitud. Y también de este modo se contienen unos artículos en otros; como en la fe de la redención humana se contiene implícitamente la encarnación de Cristo, y su Pasión, y todas las demás cosas semejantes.

Por tanto se ha de decir que en cuanto ad *substantiam articulorum fidei* no tienen aumento por razón de su desarrollo a través del tiempo, puesto que lo que los posteriores creyeron se contenía ya en la fe de los padres anteriores, aunque *implicite*. Pero en cuanto a la explicación (de los mismos artículos) creció el número de ellos, puesto que algunas cosas fueron conocidas (creídas) *explicite* por los posteriores, las cuales no eran *explicite* conocidas por los anteriores». (II-II, q. 1, a. 7).

Esta enseñanza de Santo Tomás es fecunda a este propósito. Si en la enseñanza de la Fe las proposiciones están implícitamente vinculadas unas a otras hasta tal punto que todo nuestro *Credo* puede reducirse a sólo dos proposiciones, conforme a la enseñanza de la Epístola a los Hebreos, a saber: que Dios sobrenatural existe, y que tiene una providencia sobrenatural sobre los hombres, se sigue que Dios puede revelar toda la enseñanza de la Fe en una, dos o en las proposiciones que El quiera. Si lo intenta hacer así allí quedó una proposición revelada, aunque *implícitamente*. Y así el crecimiento de la Fe es hoy sólo crecimiento subjetivo: *quoad nos*. En este sentido los Padres del

A. T. creyeron implícitamente toda la revelación que Dios había incluido en las diversas manifestaciones que se les hizo, y de las cuales, por hipótesis, ellos sólo percibieron y creyeron *explícitamente* parte.

Traído este principio a ilustrar la naturaleza del *sensus plenior*, se sigue: que Dios puede en una proposición (en la letra de una proposición) *intentar* expresar un contenido de virtualidades que, desconocidas en su momento—contexto histórico—por el hagiógrafo y por el pueblo a quien se destinaban, se vea, por el contrario, al ser descubiertas posteriormente estas virtualidades: a) que allí realmente estaban; b) que allí estaban *reveladas*; y c) precisamente porque había sido ésta la intención de Dios: poner allí esta total inclusión de verdad: el *sensus plenior* de aquel texto.

2) REVELACION POR «ARTICULOS».—El segundo principio de Santo Tomás a este propósito es el que hace ver cómo la revelación es fragmentaria, por «artículos», y cuál es la razón de ser de cada uno de éstos. Principio que vale analógicamente para precisar la naturaleza y extensión del *sensus plenior*.

Todo acto de fe ha de basarse en la autoridad de Dios que revela una verdad. Pero el complejo de verdades *explicitas* que el hombre ha de creer las recibe de Dios, no en una sola proposición, sino particularizadas, fraccionadamente. Es que Dios se adapta una vez más al modo humano, limitado y parcial, de adquisición de las verdades. De aquí que se le den en proposiciones y «artículos».

«Las cosas que han de ser creídas de fe cristiana—escribe Santo Tomás—se dicen distinguirse por artículos en cuanto se dividen en partes que tienen una mutua coaptación (coarticulación). El objeto de la fe es algo tocante a las cosas divinas, pero no visto... Y, por tanto, donde ocurre una cosa no vista por una especial razón, allí hay un especial artículo; pero donde muchas cosas son conocidas o no conocidas, según una especial razón, allí no ha de haber especiales artículos. Así hay una especial dificultad para ver (creer) que Dios padeció, y otra que, después de muerto, resucitó; por lo que se distingue el artículo de la Resurrección del artículo de la Pasión. Pero como el que padeció, murió y fué sepultado tienen una misma dificultad, puesto que tenida en cuenta de una, no es difícil ver la otra, por eso

todas estas cosas pertenecen a un solo «artículo». (II-II, q. 1, a. 6).

Aplicada esta doctrina al *sensus plenior*, vemos: que si este sentido es por hipótesis sentido *literal*, y Dios expresa éste en la Escritura al modo de ser y de hablar de los hombres, lo dará también en *artículos*. Y si se puede hablar de todo un espíritu que circula y vivifica y enriquece todo el A. T., sin embargo, estrictamente hablando, ha de buscarse el *sensus plenior* dentro de la homogeneidad de las proposiciones o pasajes del sentido literal. Por eso, donde se vea una especial divergencia entre el *sensus plenior* sospechado y la proposición que se suponga contenerlo, ya, según los principios de Santo Tomás aquí expuestos, ha de rechazarse. Ha de ser plenitud de contenido dentro de lo homogéneo de la proposición. Lo contrario sería doctrina gratuita, contraria a los principios que rigen una sana exégesis, contraria a los principios de Santo Tomás y de la Teología, y sería además hacer de la Escritura un arsenal, no de verdades, sino de caprichos.

Sin embargo, ya antes se indicó, cabe que esté vinculado a una proposición un *sensus plenior*, aparentemente no vinculado a ella, pero en realidad no divergente. Dios lo pudo haber vinculado y revelado en una proposición determinada, aunque el descubrimiento de su inmediata vinculación homogénea a la misma—siéndolo en su fondo—no sea, por simple investigación teológica, fácil o posible.

Es, pues, dentro de esta línea homogénea del contenido de una proposición o *artículo* donde ha de buscarse, a la luz de la revelación posterior, el *sensus plenior*. Y será éste la plenitud de virtualidades que fluyan lógicamente, normalmente, de la letra de un texto a la luz de la revelación posterior.

3) SENTIDO PLENO Y CONCLUSIONES TEOLOGICAS.—Mas al llegar aquí hay que preguntarse: ¿Todas las virtualidades que a la luz de la revelación posterior y dentro del sentido homogéneo de un pasaje bíblico, en su contexto histórico, se desprenden, han de decirse *reveladas* por Dios, lo que vale tanto como decir que Dios *intentó* realmente expresarlas en la letra de la Escritura? Si esto se admite sin más resultaría que el sentido *consecuente*, tomado éste en el sentido de toda posible deducción teológica, estaba revelado. Cosa que no se admite. Mas he aquí

que con ello llegamos a abordar un problema tan hondo como complejo, y donde los pareceres de las escuelas no son unánimes, ni lo son aun dentro de las mismas escuelas. Es el célebre problema de si son *definibles* las conclusiones teológicas.

Naturalmente no se requiere aquí tomar posición por ninguna tendencia. Lo que sí hace falta es señalar las posiciones principales para, conforme a ellas, valorar este problema bíblico del *sensus plenior*.

La posición teológica de los autores en este tema puede reducirse a dos grupos:

a) Uno es el de aquellos que sostienen que solamente puede definirse la verdad *formalmente* revelada por Dios, sea de una manera *explícita*, sea de una manera *implícita* o *formal confuso*, que es aquella verdad implícita en otra explícitamente revelada pero que no requiere para su conocimiento un verdadero razonamiento ilativo, un verdadero discurso, sino una simple explicación de la proposición explícitamente revelada. Tal es el caso de la proposición universal que se aplica a los singulares. Así, Cristo redimió a todos los hombres, luego redimió a éste en concreto.

Naturalmente en esta posición es definible todo lo que explica o implícitamente sea *formalmente revelado* por Dios, tenga con la proposición principal el tipo de conexión que sea, incluso el físico o *per accidens*.

b) El segundo grupo queda representado por la teoría del P. Marín Solá, O. P., para el que es definible no sólo la proposición *formalmente* revelada, explícita o implícitamente, sino que lo es también un tipo de revelación *virtual*.

Una proposición puede hallarse contenida en otra no sólo *formalmente*, sino también *virtualmente*. Y esta virtualidad puede revestir un doble carácter.

Virtual inclusivo, que es la proposición que se identifica real, materialmente, con la proposición incluida en la formalmente revelada; como es la espiritualidad del alma y su incorruptibilidad. Es la inclusión metafísicamente necesaria con la proposición revelada.

Virtual conexivo, que es la sola unión física que *ex natura sua* tiene la proposición deducida con la proposición revelada.

Para los seguidores de la teoría del P. Marín Sola, O. P., son definibles de fe no sólo las proposiciones *formalmente* reveladas—explícita o implícitamente—, sino también las *virtual inclusivas*, por admitir que Dios no se limita en la revelación de una verdad al aspecto formal de la misma, sino a todo el contenido de esa verdad que se identifica realmente con ella. En esta teoría esta verdad definible es también un verdadero *sentido consecuente*.

De lo expuesto se sigue en orden a este tema lo siguiente: que en la *primera posición*:

a) Se reduce la existencia del *sensus plenior*, al exigir para el mismo revelación *formal*.

b) Que se establece incertidumbre para conocer la *existencia* del mismo por faltar a veces base *científica* de referencia para conocer su *revelación formal*.

c) Que el caso de la revelación formal en el que se aplica la proposición universal a los singulares como simple explicación inmediata de la primera, no es propiamente un caso de *sensus plenior*, puesto que esto lo *percibió* y lo *intentó* expresar el mismo hagiógrafo en el sentido literal *histórico*.

d) Sí lo sería, en cambio, cuando esa explicación del contenido de la proposición explícitamente revelada se hiciese de lo hondo de su contenido, sin que tuviese una vinculación inmediata perceptible con la letra de la proposición explícitamente revelada.

La *segunda posición*, en cambio, da mayor posibilidad teológica de *existencia* al *sensus plenior*, y mayor posibilidad para su *invención científica*. Pues:

a) Da una *posibilidad de existencia* de mayor amplitud, puesto que no exige la revelación *formal* de una verdad para que Dios realmente la revele, ya que admite la posibilidad de un verdadero *sensus plenior* en las proposiciones que tengan con la formalmente revelada una conexión de tipo *virtual inclusivo*.

b) Permite precisar su posible *existencia* y su *invención* por la conexión íntima—formal o virtual—que tiene con la proposición explícitamente revelada.

c) Incluso cabe también en esta posición la revelación de las proposiciones de tipo *virtual conexivo* o físico, siempre que haya sido intentado expresarse por Dios. Aunque en este caso

lo son, no por la conexión física que tienen con la proposición formalmente revelada, lo que sería obstáculo, sino porque Dios las pudo, en algún caso, intentar revelar. Por lo que en este caso pasan de revelación *virtual* a revelación *formal*. Tal será la Asunción de María si está revelada en la revelación que concretamente se hace de su maternidad divina en la Escritura.

Pero en una u otra posición, el *sensus plenior* cabe. Si en la *primera* posición es más incierto el poder probarse su existencia—no la posibilidad del mismo—por la ignorancia *científica* de conocer su inclusión—revelación formal—en otra proposición explícitamente revelada, una vez probada la existencia de un *sensus plenior*, concluye esta teoría diciendo que estaba éste *revelado formalmente*, aunque en *confuso*, en la proposición explícitamente revelada.

En la *segunda* posición, en cambio, cabe la existencia y posibilidad de su invención como se ha visto, con mayor amplitud y facilidad.

Extensión bíblica del «sensus plenior»

Conocida la naturaleza del *sensus plenior*, es necesario estudiar su posible—y probable—extensión en la Escritura. Es punto fundamental. No pueden probarse *a priori* los límites de su extensión en la Escritura, porque Dios puede suspender el *intento* de su revelación en una proposición, y limitarlo a lo que El quiera, a pesar de todas las virtualidades que puedan ir anejas a dicha proposición. Por eso, lo que interesa es saber, o sospechar en lo posible, hasta dónde abarcó el intento revelador de Dios en la letra de un texto sagrado. Y esto, como todo, hay que encuadrarlo dentro del modo suave de ser y de obrar de su Providencia.

Así podemos conocerlo teniendo en cuenta:

- 1) La *posibilidad* de continencia *implícita* de la revelación de unas verdades en otras.
- 2) El darse éstas a los hombres por *artículos*, a causa del modo de ser del conocimiento humano, que no intuye sino que logra las verdades fraccionadamente y por discurso. Por lo que es sólo dentro del ámbito de cada *artículo* donde ha de buscarse la revelación del intento de Dios. Es Dios que habla a los hombres al modo humano, por lo que intenta expresarse y comunicar su verdad al modo humano.

3) El hecho admitido de algunos casos de *sensus plenior* y la variedad que éstos tienen en la Escritura.

4) Y sobre todo teniendo en cuenta el *motivo* por el que Dios estableció el *sensus plenior*, que no es otra cosa que un caso particular de «synkatábasis»—aquí concretamente de revelación—en su obra de salud con los hombres.

Es caso análogo a la existencia y motivo bíblicos del *sensus typicus*. Fué célebre la discusión habida entre «figuristas» y «antifiguristas» en lo referente a la extensión del sentido «típico» en la Escritura. Para éstos últimos no había más sentidos «típicos» que los interpretados por los hagiógrafos del N. T.; para los primeros, en cambio, todas las cosas del A. T. eran «tipos» del N. T. Tesis ésta, por otra parte, tan gratuita en su fundamento como falsa en sus ridículas consecuencias. La verdad, una vez, estaba en el medio. La Iglesia con su enseñanza, su liturgia, etc..., hizo ver que *hay otros muchos «tipos» en el A. T.* que no fueron descubiertos en el Nuevo. Los hagiógrafos del N. T. sólo expusieron—descubrieron—este sentido cuando el sesgo y oportunidad de sus temas lo pedían. Así sobre esta base de mayor amplitud que la Iglesia enseña para el sentido «típico», seriamente se sospecha su existencia, cuando hay una relación muy acusada entre un posible «tipo» y un «antitipo».

Y el *motivo* de ésta existencia—y no exigua—del sentido «típico» en la Escritura es porque Dios, por realizar su Providencia de salud suavemente, y para vincular los dos testamentos sabiamente e íntimamente, fecundó de verdad *típica* la Escritura.

Analógicamente sucede esto con el *sensus plenior*, sólo que aquí no son las cosas las que representan otras realidades futuras, sino que son las mismas palabras de la Escritura—las ideas—las que van cargadas y fecundadas por una verdad en plenitud. Es esta misma Providencia suave de Dios la que tampoco ha de limitar el *sensus plenior* a algunos casos concretos y expresamente interpretados sea por el mismo Cristo, sea por los hagiógrafos del N. T., sea por el Magisterio de la Iglesia. Es esa Providencia suave de Dios la que fecundó la Escritura con esta revelación en otros muchos pasajes.

Cuales sean éstos, no es tarea factible el decirlo aquí, ni por la amplitud que éstos pudieran tener, ni por prestarse a un es-

tudio detallado de cada uno, ni porque siempre sería esto un problema claro ya que cabrían, como en tantos otros conocimientos, incertidumbre y dudas.

Ni hace falta tampoco hacer aquí la exposición detallista de los mismos, sino exponer algunos de estos pasajes que sirvan de modelo de esos otros puntos ejes, directrices generales o grandes filones, por donde puede discurrir en la Escritura el *sensus plenior*.

1) SALMO, 2, 8. Sea el primero el célebre versículo «Filius meus est tu, ego hodie genui te». En opinión común de los exégetas católicos este versículo: a) es mesiánico, y b) en su sentido *histórico*.

El salmista canta que Yahveh entroniza y proclama en Sión a su Mesías, contra cuyo cetro y reino se levantan los malvados. ¿Qué comprendió el salmista de este futuro Mesías? Seguramente que sería un rey muy grande, un predilecto excepcional de Dios. Pero de ahí poco más pasó. ¿Sabía que sería Dios encarnado? Creemos que no.

Pero resulta que este versículo es luego interpretado por San Pablo de tres maneras, al parecer distintas: a) de la divinidad de Cristo (Heb. 1, 5); b) de su sacerdocio (Heb. 5, 5) y c) de su resurrección (Heb. 13, 33). ¿Cómo explicar esto? Precisamente esta triple aplicación del salmo es una objeción clásica para querer probar la *pluralidad bíblica* de sentidos *literales históricos*. Rechazado esto como doctrina general, se rechaza también en este caso particular, pues el salmo en su sentido *literal histórico* no habla de la divinidad de Cristo, ni de su sacerdocio, ni de su resurrección: algo que no está en la mentalidad del salmista. Y si esto se quiere decir de San Pablo, tampoco vale, porque lo primero que está haciendo San Pablo es interpretar el texto del salmo. Queda la fácil solución de venir a un sentido «acomodado». Pero esto no tiene base en San Pablo. San Pablo utiliza este salmo aquí para *argumentar*. Porque hablando del sacerdocio de Cristo, dice que: «Cristo no se exaltó a sí mismo, haciéndose pontífice, *sino el que le dijo*: Tú eres mi hijo...»; y hablando de su resurrección, escribe: «que Dios cumplió en nosotros..., resucitando a Jesús, *según está escrito en el salmo segundo*: Tú eres mi hijo...»; y al hablar de la divinidad, supone este valor al texto que alega, sin lo cual falla

su argumentación. Tampoco se puede invocar seriamente el versículo del salmo para hablar de un sentido «típico». El Mesías no puede ser «tipo» de sí mismo.

En cambio, toda esa triple aplicación de San Pablo tiene una perfecta lógica y armonía explicándolo por el *sensus plenior*. Ni puede olvidarse que San Pablo es apóstol, y que como tal goza de aquel carisma que Cristo resucitado concedió a los otros apóstoles para que comprendiesen las Escrituras, para que comprendiesen cuanto «está escrito en la Ley de Moisés y en los Profetas y en los *Salmos* de mí». (Luc. 24, 26, 27, 44, 45-49).

1) El salmo en su sentido *literal histórico* es *mesiánico*.

2) San Pablo en Hebreos (1, 5) a través de ese carisma de que goza, da o descubre un aspecto de ese *sensus plenior* del salmo: Ese Mesías es Dios encarnado. Da la filiación divina del Mesías en su encarnación.

3) Iluminado igualmente por ese carisma de comprensión de las profecías penetra más en ese salmo con ocasión del tema que desarrolla, si no es que ya tuvo de antes una intuición del contenido pleno del salmo, y ve que Cristo, Dios encarnado, queda por este mismo hecho constituido Pontífice entre cielos y tierra. Por eso ese «*Filius meus es tu, ego hodie genui te*», lo constituye en la encarnación Mesías, Dios encarnado, por lo que igualmente lo constituye Pontífice. Una penetración más honda de ese texto le hace ver que en él está incluido el sacerdocio de Cristo.

4) Acaso no se vea tan inmediatamente el nexo entre este versículo y la resurrección de Cristo. Notemos, ante todo, que si se quisiese interpretar el versículo en su *sentido pleno* de la resurrección de Cristo, por el texto de San Pablo en su discurso en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (Hec. 13, 33), no se puede olvidar que es el mismo Pablo el que interpreta este verso de otras cosas, como se ha visto, por lo que el problema se plantea igualmente. Se ha de buscar la solución más satisfactoria dentro de las normas *científicas*, no caprichosas o temerosas, de la exégesis. Y también la resurrección de Cristo se encuadra perfectamente en el *sentido pleno* de este versículo. Pablo, iluminado siempre con ese carisma de penetración de la Escritura, penetra, juzga el hondo sentido de la misma. Y, al considerar la resurrección de Cristo, la ve exigida, incluida, en los

planes de Dios precisamente por que ese Mesías es Dios encarnado. No es más que sondear, penetrar el contenido de las virtualidades que Dios puso en la plenitud mesiánica de ese versículo para sacar de él cuanto en él se encuentra. Y así, a través del *sensus plenior*, encuentra una solución lógica y totalmente armónica el versículo 8 del salmo segundo tanto en su sentido *histórico* como a través de la triple interpretación divergente que del mismo hace San Pablo.

Acaso pudiera extrañar el que pueda admitirse que San Pablo interprete este versículo del salmo, en su *sentido pleno*, de la resurrección de Cristo, cuando en la *Epístola a los Filipenses*, al hablar de la *kénosis* de Cristo, atribuye su resurrección a la humillación sufrida en la Pasión. (Filip. 2, 7-11).

Sin embargo, la explicación de esto es clara. San Pablo atribuye la resurrección de Cristo al mérito de su humillación en la Pasión como motivo *inmediato* del mérito. Pero como motivo *radical* del mérito de esta humillación en la Pasión está el que El era el Hijo de Dios encarnado. Si Cristo no hubiera sido el Hijo de Dios encarnado no hubiese existido esta inmensa humillación, por lo que no hubiese existido el mérito correspondiente que en los planes de Dios llevaba anejo la resurrección. Esta distinción entre motivo *próximo* y *remoto* de esta resurrección explica plenamente la objeción que a este propósito pudiera hacerse.

2) PROFECIA DE MALAQUIAS SOBRE EL SACRIFICIO NUEVO. (i, 6-14). Otro ejemplo puede verse, v. gr., en la profecía de Malaquías sobre el sacrificio de los tiempos mesiánicos.

Cuando el sacerdocio levítico, a causa de su negligencia, inmolaba víctimas imperfectas en los sacrificios, Dios envió la palabra a su profeta. Aquella imperfección ritual de las víctimas ofrecidas acusaba manifiestamente una claudicación moral en los oferentes. Y entonces anuncia el profeta que Yahveh tendrá en adelante un sacrificio por excelencia puro y santo, que se le ofrecerá entre todas las gentes desde el orto del sol hasta su ocaso.

Hoy sabemos que este vaticinio es ciertamente mesiánico. Según la profecía, frente a la imperfección de los antiguos sacrificios está éste, que es por excelencia santo; frente a la multiplicidad—imperfección—de aquellos sacrificios está éste, que

es único; y frente a la centralización cultural y nacionalista de los sacrificios se ofrece en los días mesiánicos este otro, siempre y en todas partes: universalidad geográfica, racial y temporal. Es el sacrificio de Cristo. Más aún: *directamente* no es el sacrificio cruento del Calvario, único como cruento y redentor, y único por el lugar y tiempo donde se realizó. Directamente es el sacrificio de la Misa, que siendo renovación incruenta de aquél, se celebra en todos los siglos, en todos los pueblos y en todos los altares. (Cf. Concilio de Trento, *Denz.* n. 939).

Y al llegar aquí hay que preguntarse: Cuando hoy vemos desde el N. T. aquella profecía *cumplida* en la Misa, ¿no está incluido en la profecía *todo* lo que aquel sacrificio vaticinado —la Misa— incluye en su esencia? O ¿acaso Dios limitó su revelación a *difuminar* en la mente del profeta aquella *sombra*, y retrajo positivamente de la letra del texto lo que espontáneamente se encerraba en él, cuando procedía de la mente de Dios?

A esto decimos: que teniendo en cuenta la providencia suave de Dios en fecundar con su verdad la Escritura Sagrada, en esta profecía está *revelado* por Dios el sacrificio de la Misa con todo lo que se incluye implícitamente en la letra de este texto y en las exigencias de la esencia de este sacrificio.

Por eso, cuando hoy leemos la profecía de Malaquías a la luz del N. T., podemos ver en ella, a través de esta claridad del *sensus plenior*, una página del Evangelio.

Lo mismo sucede, v. gr., con el poema del «Siervo de Yahveh», de Isaías. Visto a la luz de los dolores y muerte de Cristo, se transforma en el evangelio profético de su Pasión redentora.

3) LOS «SAPIENCIALES».—Otro ejemplo de *sensus plenior* podemos verlo en los «sapienciales». Sea el *Cantar de los cantares*. En los *manuales* de Introducción se suele enseñar que este libro en su sentido *literal historico* expresa el amor de Yahveh a su pueblo. Y luego ven en él un triple sentido «típico». En sentido *típico-cristológico* se expresaría el amor de Cristo a la Iglesia; en sentido *típico-mariológico* el amor de Cristo a María; y en sentido *típico-ascético* el amor de Cristo a las almas. Pero choca ya que el amor de Dios (Yahveh) a su pueblo sea «tipo» del amor de Cristo (Dios) a su Iglesia (su pueblo). En cambio, cobra todo ello una homogeneidad y lógica armonía interpretado en función del *sensus plenior*.

En realidad, el *Cantar de los cantares* no expresa sin más el amor de Yahveh a su pueblo, sino precisamente este amor en la edad mesiánica. Ya que estos místicos esposos aparecen unidos en un amor indisoluble, y la esposa aparece con una fidelidad inquebrantable, incompatible con las infidelidades—«adulterios» y «fornicaciones»—de la historia de Israel. Precisamente los profetas pintarán a Israel en la edad mesiánica, purificado de sus pecados y vuelto *definitivamente* a Dios. San Pablo, en *I Corintios*, y San Juan, en *Apocalipsis*, han expresado este amor de Cristo a su Iglesia con los vivos colores de la entrega nupcial.

Pero si el *Cantar de los cantares* expresa en su sentido *literal histórico* los amores de Yahveh a su pueblo en la edad mesiánica, penetrando más en la letra, en el espíritu de esta enseñanza, se ve que si el misterio trinitario estaba oculto en el A. T., fué ya revelado en la edad mesiánica, y se descubre ahora en el tema de este libro, al penetrarlo, una mayor determinación en ese amor de Yahveh a su pueblo, al seguir entregado y mantenido este amor a través de Dios encarnado en el místico desposorio de Cristo con su Iglesia: el «Israel Dei». (Gal. 6, 16).

Pero esta penetración en el amor de Yavhe a su pueblo, que da, en *sentido pleno*, el amor mesiánico de Cristo a su Iglesia, incluye esto el amor de Cristo a cada uno de los miembros que la integran, y cuyo amor tiene grados. De aquí, en primer lugar, el amor de Cristo a María, «la llena de gracia», y luego a cada una de las almas. Por eso, el *Cantar de los cantares* es en su *sensus plenior* el amor de Cristo a las almas, y, por tanto, el poema de las maravillas místicas de Dios en ellas. No en el sentido de que cada sentencia exprese alegóricamente un matiz místico, sino que en su conjunto es el poema de las maravillas de la gracia de Dios en ellas. El *sensus plenior* da una más lógica interpretación al *Cantar de los cantares* que la que le presta, postizamente, el sentido «típico», al tiempo que da al mismo un valor de perenne actualidad ascético-mística.

4) EL «SENSUS PLENIOR» Y LAS VIRTUALIDADES DOGMATICO-MORALES DEL A. T.—Otro tipo de formas o ideas por donde acaso puede discurrir el *sensus plenior* son, v. gr., ciertas ideas dogmático-morales del A. T. Sea a título de ejemplo una: el culto mosaico.

Cuando hoy leemos la ley cultural mosaica se ve que en su primera etapa aparece fuertemente acusado el aspecto *jurídico* del culto. Parece que lo importante es realizar el rito con escrupulosidad, responder a la meticulosidad con que se lo legisla. Este destacar en su primera etapa este aspecto externo, ritualista, jurídico, del culto va bien, como un caso de *synkatábasis*, con la mentalidad de un pueblo primitivo. Pero que ésta no era la intención *única* del legislador nos lo dirán los Profetas, para los cuales lo que Yahveh quiere es el culto del corazón, el espíritu verdaderamente religioso de la vida. Siglos más tarde, junto al pozo de Siquén, Cristo pronunciará—como dice el Padre Lagrange—«una palabra decisiva en la historia religiosa de la Humanidad: (*Évangile selon, S. Jean*: París 1927, página 113). «Dios es espíritu, y los que le adoran han de adorarle en espíritu y en verdad». (*Jn.* 4, 24). Es el verdadero culto que Dios puede preceptuar, aunque haya, por esa «condescendencia», dejado que primitivamente se acusasen más los perfiles jurídicos en el culto mosaico.

Pero cuando hoy leemos las páginas de este meticuloso culto, por otra parte ya abrogado, nos preguntamos: ¿Qué valor tienen hoy esas páginas para nosotros? Solamente será un valor arqueológico o apologético? Mas parece, sin embargo, que también en ellas puede jugar un papel de interés el *sensus plenior*.

Podemos para ello distinguir en esa preceptiva cultural mosaica un triple aspecto, tres distintos estratos o planos, cristalizados en esa misma legislación.

El *primero* es la superficie y corteza; el ritual meticuloso y jurídico de esa preceptiva cultural mosaica. Algo así como la finalidad *directa*, aunque no exclusiva, que se propone en un acto litúrgico el «maestro de ceremonias» es que se realice bien el *rito* preceptuado.

El *segundo* es el *motivo* que se incluye en esas formas concretas de culto: la obligación religiosa de adoración sacrificial de Dios.

Pero hay un *tercer* aspecto de interés decisivo a este propósito. Y es que ese culto, mosaico en la letra, era, en su espíritu, *culto cristiano*. Si la Ley de suyo no justificaba (bien destacó y clavó esto San Pablo), sí justificaba y santificaba auténticamente vivida, es decir, no al margen del espíritu que debía in-

formarla. Y este espíritu por el cual las obras de la Vieja Ley, lo mismo que las de la Ley Nueva eran gratas a Dios y provechosas a los hombres, era porque estaban vitalizadas por los méritos y la fe en el Mesías: entonces venidero, aunque hoy lo sean por los méritos de su obra ya consumada. Pero lo que interesa aquí es que eran gratas a Dios a causa de la fe en el Mesías, y por la vinculación vital que habían de tener las almas, al realizar estas obras, con El.

Pues bien; cuando hoy, quitada la corteza y el meticuloso ritualismo del culto mosaico, se leen y ven esas páginas a través de la obra de Cristo, ¿no cobra el *espíritu cristiano* de aquel viejo culto mosaico valor de perennidad y de plenitud? ¿No es ello la *plenitud* cristiana de aquel espíritu cristiano? ¿No es el *sensus plenior* del espíritu que se guarda en las páginas—*letra*—del viejo ritual mosaico? Es así, como esas arqueológicas páginas cobran hoy para nosotros perenne vitalidad espiritual. Pues no en vano Dios escribió la Escritura para provechó espiritual de todos los hombres en todos los tiempos.

Son estos algunos posibles modelos de *sensus plenior* elegidos a título de muestra por donde puede discurrir el *sentido pleno* de la Escritura.

Ventajas del «*sensus plenior*»

¿Qué ventajas presta el *sensus plenior* a la ciencia bíblica y a la vida cristiana? Varias e importantes.

1) «SENSUS PLENIOR» Y SYNKATABASIS.—En primer lugar la existencia del *sensus plenior* destaca la sabiduría y bondad de Dios en esta obra concreta de la revelación, como parte de toda esa suave «condescendencia» de Dios en la obra de salvación de los hombres. Es Dios que derramó su verdad plena en la Escritura—bondad—, pero no pudiendo los hombres comprender toda esa verdad en el momento histórico en que fué revelada, veló al hagiógrafo el hondo sentido de sus palabras, pero no privó a la posterioridad de los hombres—la Escritura es el libro de la Verdad perenne que Dios entregó a la Iglesia, a los hombres, de todos los siglos para la obra de salud—de la riqueza que sus palabras podían llevar. Y El solo fecundó de verdad plena la letra del texto.

2) ESTABLECE CONEXION ENTRE LOS DOS TESTAMENTOS.—Sin duda que el sentido «típico» conecta entre sí los dos Testamentos.

Pero con el «típico» son las cosas las que *figuran* el futuro mesiánico; en cambio, con el *sensus plenior* es la letra misma la que *contiene* implícitamente la verdad que se clareará más tarde. Mejor que con el «típico» se cumple con este *sensus* la célebre afirmación de San Agustín: «In Veteri Testamento Novum latet, et in Novo Testamento, Vetus patet». (*Quaest. in Hept.* 2, 73: M. P. L. 34, 653).

Además son muchas las dificultades que plantea la exégesis para concordar lo que se dice en el Evangelio con lo que se lee en diversos pasajes del A. T. Armonía y conexión que no se logra si no es a base del *sensus plenior*, que distingue la verdad divina oculta bajo un ropaje literario acomodado al pueblo pero con un espíritu de contenido, perenne y pleno, que se descubre a la luz del N. T.

Este *sensus plenior* es el único que puede orientar y resolver con seguridad la interpretación de determinados pasajes del A. T. citados en el N. T. y que los autores no saben cómo justificar, oscilando de clasificar estas citaciones entre el sentido «típico» o «acomodado»—solución fácil de urgencia—por no tener en cuenta la honda luz carismática de comprensión de que están dotados los hagiógrafos en la Nueva Ley para penetrar en lo hondo de la *letra*, en el espíritu de la Vieja Ley, por lo que pueden dar de esos pasajes su honda y auténtica interpretación, que es en este caso captar y exponer el *sensus plenior* de las mismas.

3) VALOR APOLOGETICO DEL «SENSUS PLENIOR».—Como la profecía, oscura por naturaleza, cobra su exacta interpretación a la hora de su cumplimiento, con lo que se justifica la credibilidad y verdad de su contenido, de igual modo el *sensus plenior* se hace más creíble al verse el germen en el que se contenía, al tiempo que justifica, retroactivamente, la credibilidad del esbozo primero en el que el *sensus plenior* estaba incluido.

4) JUSTIFICA LA EXEGESIS «HISTORICA» Y LA «DOGMATICA».—La exégesis «histórica» valora solamente el texto sagrado por el contenido que refleja en su contexto histórico. La exégesis «científica» sólo se fija en este aspecto y valora el texto con este exclusivo enfoque, no estimando como debe el pleno contenido teológico que pueda encerrarse en el mismo.

Por el contrario, la exégesis «dogmática» de los teólogos, y, sobre todo, de los Padres y Doctores de la Iglesia, ve en el

contexto histórico de un determinado pasaje bíblico un contenido teológico que trasciende a la mentalidad del hagiógrafo. Careciendo los Padres de la Iglesia de los recursos *científicos* de que hoy se dispone para establecer críticamente el sentido histórico de un texto, abundan, por el contrario, en el «sensus Christi», y a la luz del Evangelio y de la Fe, exponen la plenitud de contenido que en los diversos pasajes bíblicos puede encontrarse. Una exégesis *literalista* no tendrá en cuenta esta interpretación de los Padres, precisamente por salirse del marco *histórico*. Es la pugna entre la exégesis «histórica» cerrada y la exégesis «dogmática».

La divergencia entre estas dos exégesis es manifiesta. Pero del valor de esta exégesis patristica no puede prescindirse. Son los Padres norma de interpretación de la Escritura, como la Iglesia enseña. (Eb. 47 y 63). Y aunque para esto se requiere «unánime consentimiento», no por eso es menos verdad lo que a este propósito dice León XIII en la *Providentissimus Deus*: «La opinión de estos mismos Padres es también muy digna de ser tenida en mucha estima cuando tratan de estos asuntos como doctores y declarando su juicio particular; pues no solamente su ciencia de la doctrina revelada y sus conocimientos de muchas cosas útiles para entender los Libros Apostólicos se recomiendan de manera eminente, sino que Dios mismo derramó los auxilios de sus luces en estos hombres notabilísimos por la santidad de su vida y su amor a la verdad. Que el intérpete sepa, por tanto, que él debe seguir sus pasos con respeto y aprovecharse de sus trabajos mediante una elección inteligente». (Eb. 96).

En el mismo sentir se expresa S. S. Pío XII, en la *Divino afflante Spiritu*. «Porque ellos—dice el Papa—, aun cuando a veces estaban menos pertrechados de erudición profana y conocimiento de lenguas que los intérpretes de nuestra edad, sin embargo, en conformidad con el oficio que Dios les dió en la Iglesia, culminan por cierta suave perspicacia de las cosas celestes y admirable agudeza de entendimiento, *con las que íntimamente penetran las profundidades de la divina palabra*, y ponen en evidencia cuanto puede conducir a la ilustración de la doctrina de Cristo y santidad de la vida».

Pues bien : esta divergencia de enfoque entre este doble tipo de investigación exegética, sólo encuentra su conexión y verdadera justificación en el *sensus plenior* de la Escritura.

5) ENRIQUECE TEOLOGICAMENTE LA ESCRITURA.—El *sensus plenior* enriquece, o por mejor decir, descubre una inmensa riqueza también le viene por el sentido «típico» e incluso por el «consecuencia teológica revelada en la Escritura. El enriquecimiento teológico cuenta», en todo lo que es construcción teológica. Pero el *sentido pleno* viene a darle una riqueza teológica muy grande por su extensión y por su perennidad. Especialmente el A. T. viene a cobrar en muchas partes un insospechado valor de actualidad, de perennidad. Y así la enriquece haciendo que tenga ella una siempre viva *actualidad* y vitalidad espiritual. No es el A. T. a la luz del *sensus plenior* sólo un libro, por excelencia, de piedad, pero que queda relegado en gran parte como un monumento arqueológico, sino que viene a ser como una fuente que mana esa agua viva que «salta hasta la vida eterna». (In. 4, 14).

Es a la luz del *sensus plenior* donde cobran valor profundo y siempre actual aquellas palabras de San Pablo, cuando escribiéndole a Timoteo, le dice que «toda la Escritura es divinamente inspirada—y cuya Escritura es, en su contexto, precisamente el A. T.—y útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y consumado en toda obra buena». (II Tim. 3, 16).

6) ES FUENTE DE DOGMA.—También el *sensus plenior* es fuente de definición dogmática. Y hasta posiblemente pudiera ser en algún caso fuente única de la revelación. La importancia, por tanto, del *sensus plenior* por este capítulo de ser fuente dogmática se ve que es trascendental.

Puede verse esto, v. gr., con el dogma de la Inmaculada Concepción. De él dice S. S. Pío IX, en la Bula *Ineffabilis Deus*, que «nil igitur mirum si de Immaculata Deiparae Conceptione doctrinam iudicio Patrum *divinis litteris consignatam*». Y se sabe lo que significa la enseñanza de los Padres en orden a la interpretación de la Escritura.

Y aun añadirá el Pontífice que ha llegado el momento de definir el dogma de la Inmaculada Concepción de María, el cual *divina eloquia mirifice illustrant atque declarant*».

En la Bula *Ineffabilis Deus* se ve una distinción entre los pasajes bíblicos en la que los Padres ven prefigurado o simbolizado este dogma, y otros en los que se habla de una vinculación más honda del mismo en la Escritura.

Está, pues, contenido este dogma en ella. Mas que no lo está en su sentido literal *directo* es claro. Ni parecè que pueda seriamente pensarse en que lo estuviese en un sentido *típico*. El pasaje del A. T. que se alega a este propósito, *Génesis*, tiene una base más honda para contener esta revelación que el pensar se encuentre en él en un sentido *típico*. Y si la revelación de este dogma se la busca en el N. T., entonces manifiestamente se está ya fuera del sentido *típico*. La solución que se presenta con mayor garantía es la que busca este dogma revelado en la Escritura en sentido *literal*. Pero al no estarlo, como es manifiesto, en sentido literal *directo*, sólo cabe que lo esté en un sentido *literal pleno*.

Y probablemente sucede lo mismo con el dogma de la Asunción, por citar los dos últimos dogmas marianos. Ya que el Papa, dos párrafos antes de exponer la definición, en su Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*, dice de este dogma: «*quae veritas Sacris Litteris innititur*». Expresión que, en su contexto, creemos se refiere a la continencia de este dogma en la Escritura. Y como, por otra parte, no está expresado en el sentido literal *histórico* de la Escritura, ni puede seriamente pensarse que lo esté en el «típico», ya que hay base más honda para su continencia en el sentido *literal*, sólo cabe que lo esté en el *sensus plenior* de la misma.

FR. MANUEL DE TUYA, O. P.

Profesor de Exégesis de N. T.
en la Facultad Teológica de S. Esteban

Naturaleza del influjo capital de Cristo en los miembros del Cuerpo Místico, según la doctrina de los salmanticenses

No podemos entrar de lleno en el problema presente sin fijar antes los límites en los que se ha de desarrollar y la función que ocupa dentro de la doctrina del Cuerpo Místico.

Santo Tomás, en la cuestión VIII de la tercera parte, trata de la gracia de Cristo, en cuanto es cabeza de la Iglesia, dividiendo la cuestión en ocho artículos. Los Salmanticenses, en su comentario a la tercera parte, Tomo 9.º, pág. 879, Dub. XVI, Trat. XXI, van estudiando paso a paso la doctrina del Angélico aclarándola, reforzándola con argumentos escriturísticos o de tradición y resolviendo dudas y dificultades: *Utrum Christus sit caput Ecclesiae, sit caput omnium hominum, sit caput angelorum, etc.* Pretender hacer un estudio completo del pensamiento de los teólogos de la escuela salmantina sobrepasaría con mucho los límites de este trabajo y por ello hemos de restringir nuestra consideración a lo más importante y conforme con el título arriba apuntado.

NOCIONES GENERALES

Entre Cristo y la Iglesia rige una unión tal, una dependencia y relación tan marcada, que con toda verdad puede afirmarse que son a manera de un cuerpo en el que Cristo es la cabeza y los hombres son miembros. Esta relación, dependencia e influjo entre Cristo y nosotros, aunque real y verdadera, es oculta y misteriosa y por eso recibe el apelativo de «mística»: doctrina del Cuerpo Místico.

a) Que Cristo sea cabeza de ese cuerpo no se puede poner en duda y los Salmanticenses no dudan en calificar «de fide»

esta conclusión (pág. 879). Para ello, aducen los textos de San Pablo a los Efesios: «*Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quae est corpus ipsius*». Cap. 5: «*Vir est caput mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiae*». A los Colosenses: «*Et ipse est caput corporis Ecclesiae*».

El testimonio de la tradición está suficientemente representado por S. Crisóstomo, S. Ambrosio, S. Jerónimo, Teofilacto, Teodoreto, San Hilario y San Agustín, en numerosos pasajes.

La razón teológica, sacada de Santo Tomás, determina las condiciones que debe reunir la cabeza: primacía—perfección—, influjo. Explica cómo estas cualidades se verifican en Cristo y determina en consecuencia que Jesús es cabeza de la Iglesia. Aserto que se confirma diciendo que si la Iglesia forma un cuerpo, no puede ser acéfalo y necesita, por consiguiente, tener una cabeza y ésta es Cristo.

b) Tras este discurso pasan a afirmar que esta realidad del Cuerpo Místico se expresa con palabras de sentido metafórico. Sin ulteriores determinaciones prueban con una sencilla razón que no es sentido propio, porque: Para la propiedad de la expresión nada importa que la cosa significada por un nombre se predique propiamente de algún ser, sino es necesario además que esa realidad se signifique con propiedad por dicho nombre, por cuya razón, cuando decimos que Cristo es león, no lo afirmamos en sentido propio, sino metafórico: «...quia licet fortitudo; quae est res significata per nomen leo proprie conveniat Christo; nihilominus, talis fortitudo non significatur per nomen leo proprie sed solum secundum metaphoram. Quod etiam concurret in hac praedicatione: Christus est caput Ecclesiae, ut facile consideranti constabit»: (página 881, Tomo 9.º).

Como se observa, no hacen mucho hincapié en dejar afianzada su posición respecto al sentido metafórico, sino sólo salen al paso de una objeción incidentalmente propuesta. Para los Salmanticenses, sin embargo, es incuestionable que la realidad del Cuerpo Místico ha de tomarse en sentido analógico-metafórico.

Se cuidan muy bien de destacar la eminencia de Cristo sobre las demás cabezas naturales, comparando el influjo y el papel de Cristo en el cuerpo de la Iglesia a las funciones que la anatomía y fisiología de su tiempo atribuían a la cabeza en los animales. Afirman la causalidad física o moral respecto a los movimientos

vitales de los miembros, la supereminente excelencia de Cristo, cabeza, sobre los reyes y gobernantes, cabezas de sus respectivas naciones y pueblos. Y aquí encontramos señalada por primera vez la causalidad física de Cristo respecto a la gracia: «*Christus autem non solum gubernat Ecclesiae membra per legem, doctrinam aut exemplum, sed gratiam etiam internam et physicam communicat, et movet per actus salutares in finem vitae gratiae proportionatum*». (pág. 881).

c) Cristo en cuanto hombre es cabeza del Cuerpo Místico. Las condiciones arriba apuntadas como esenciales a la cabeza pudieron muy bien convenir a Cristo en cuanto Dios, pues por ser Hijo del Eterno Padre es eterno e infinito como El, fuente de toda la perfección. Por ser creador del Universo posee la primacía sobre todos los seres creados; por ser autor del orden sobrenatural, no puede nadie fuera de El influir la gracia en los hombres si no fuese por pura concesión de su liberalidad. Primacía, perfección e influjo convienen a Cristo en cuanto Dios.

Mas, a estas propiedades de la cabeza, debemos añadir otras nuevas que son de una importancia excepcional: La cabeza y los miembros en todo cuerpo son homogéneos, han de poseer la misma naturaleza si no se quiere formar un cuerpo monstruoso. De aquí que, como Cristo, por su naturaleza humana tiene la homogeneidad con los hombres y a la vez también aquellas propiedades, será cabeza del Cuerpo Místico en cuanto hombre y no en cuanto Dios. Pero, notemos también que, al decir «en cuanto hombre», no lo afirmamos en sentido reduplicativo como denotando que la humanidad sea la razón formal de constituir a Cristo cabeza de la Iglesia, sino que «en cuanto hombre» debe entenderse sólo en sentido especificativo; lo que quiere decir que la humanidad de Jesús es sujeto «quo» de aquella gracia que da a Cristo la razón de cabeza.

Si Cristo es cabeza en cuanto hombre, lo es por su alma y también por su cuerpo, puesto que con el derramamiento de su sangre y los sufrimientos corporales nos redimió. Además el cuerpo de Cristo en la Eucaristía causa la gracia y en la patria celeste concurre al aumento de gozo accidental de los bienaventurados.

Tras estas consideraciones preparatorias estudiaremos los siguientes problemas: 1.º Fundamento de la doctrina de la gracia

capital. 2.º Naturaleza de esa gracia. 3.º Naturaleza del influjo de Cristo sobre los miembros del Cuerpo Místico.

PRIMERA PARTE

FUNDAMENTO DE ESTA DOCTRINA

Sin separarnos de la línea general de la doctrina de los Teólogos Salmantinos vamos a considerar el principio de donde hacen derivar toda la concepción del Cuerpo Místico.

Recordemos brevemente su posición respecto al fin de la Encarnación.

Lo que depende de la libre voluntad de Dios no podemos conocerlo más que por la divina revelación. Hay multitud de textos en la Sagrada Escritura en los que se afirma que Cristo vino al mundo para salvarlo, para redimirlo, para satisfacer por los pecados de los hombres. Los Salmanticenses, siguiendo a Santo Tomás, concluyeron lógicamente que, en fuerza del presente decreto, la Encarnación se realizó para redimir al género humano de sus pecados.

Sin embargo, junto a esos textos arriba señalados, vieron otros en la Sagrada Escritura en los que se presentaba a Cristo como el complemento del universo, como la corona, el primogénito de toda criatura, el Hombre-Dios en quien se recapitulan todas las perfecciones del mundo creado, y por ello establecieron una distinción básica en el orden de precedencia de fines en la Encarnación y Redención, que, en definitiva, se explica por el principio metafísico de la mutua dependencia de las causas constituidas en diverso género. Las palabras que transcribo dejan ver el pensamiento de estos autores: «*Ita quod inter praedicta objecta ex se non connexa (Cristo—la redención del hombre—la permisión del pecado) haec mutua dependentia in diverso genere causae decreverit et constituerit quod Christus esset finis cuius gratia permissionis passivae praedicti peccati et redemptionis generis humani et omnium operum divinatorum pertinentium ad ordinem tam naturae quam gratiae; et ut peccatum permissum esset materia circa quam redemptionis, et genus humanum esset finis cui*».

«Unde in genere causae finalis cujus gratia prius voluit et vidit Christum quam alia; sed in genere causae materialis et in genere causae finalis *cui* prius voluit et vidit permissionem peccati, hujus remedium et alia huc pertinentia quam Christus». (Tomo 9.º, p. 223).

De estas palabras se deduce que :

1.º En el orden de la causa final Cristo es el fin «cujus gratia», previsto y querido por Dios antes que todas las cosas.

2.º En el orden de la causa material y en el de la causa final «cui» Dios quiso y previó la permisión del pecado, su remedio y cuanto con esto se relaciona antes que a Cristo.

En estas dos afirmaciones están contenidos los dos puntos de vista, las dos normas a las que se deben ajustar y por las que se debe estudiar la figura y obra de Jesús. Todas las perfecciones que convengan a la dignidad infinita del Verbo debemos ponerlas en la humanidad de Cristo, destinada a la unión hipostática. Todas las perfecciones que necesite la humanidad de Cristo para realizar la obra de la Redención debe poseerlas con toda propiedad, puesto que el fin de la Encarnación es la liberación del hombre pecador. Dignidad de la persona del Verbo, Redención del linaje humano son las dos razones fundamentales para colocar perfecciones en la humanidad de Cristo.

Pero sigamos adelante en nuestras deducciones: La mayor unión que puede darse entre Dios y la criatura es la unión personal, la unión hipostática, puesto que es una unión «secundum esse», mientras que las demás son «secundum operationem», como afirma Santo Tomás. Si la unión hipostática es la más íntima y estrecha posible entre Creador y criatura, síguese que ella será el título más excelso para exigir la preparación, la disposición más elevada de la naturaleza, que deba ser asumida. Por esto, la dignidad del Verbo requería en la naturaleza humana de Cristo la plenitud de perfección, la plenitud de gracia intensiva y extensivamente, la plenitud de las virtudes, de los dones, etc...

Ahora bien, si la naturaleza humana de Cristo tenía la plenitud de gracia y virtudes y la plenitud de toda perfección, por razón de la unión hipostática, ¿qué excelencias mayores podrán ponerse en Cristo a título de Redentor? Por el título de Redentor ¿qué debía poseer Cristo que no lo tuviese por el de la unión

hipostática? A esto contestamos que, como por su unión con el Verbo poseía la naturaleza humana de Jesús todas las perfecciones de que era capaz, el título de Redentor en este aspecto tenía una función negativa o privativa, es decir, restar a la humanidad de Cristo aquellas excelencias que impidiesen o fuesen incompatibles con el fin de la Redención; así por ejemplo: la glorificación del alma de Jesucristo no redundó en su cuerpo, pues hubiese impedido los sufrimientos y la misma muerte del Señor.

De lo dicho hasta el presente concluimos que la doctrina del Cuerpo Místico, por suponer en Cristo una gracia que lo perfeccione «in esse capitis», está enraizada en el ámbito de la unión hipostática, que es el ámbito donde radican todas las perfecciones de Cristo. La gracia capital no puede estar completamente desligada de la gracia de unión y así lo afirman taxativamente los Salmanticenses. Por ámbito de la gracia de unión entiendo tanto la misma unión hipostática como los títulos exigitivos o consecutivos fundados en dicha unión; en otras palabras: la gracia capital requiere una perfección en Cristo para obrar la Redención. Como esa perfección ya la tenía por exigencias de la unión hipostática, síguese que la gracia capital debe fundarse y encontrar su constitutivo en algo que diga relación con aquélla.

Con esta base podemos entrever tanto la belleza de esta doctrina, como la consistencia que le da el estar fundada sobre la misma Encarnación e igualmente su perfecta homogeneidad con el pensamiento del Angélico.

Decimos, en consecuencia, que la gracia capital debe estar fundada sobre la unión hipostática y no la unión hipostática sobre aquélla. Ulteriormente precisaremos el sentido de estas afirmaciones. Pasemos por el momento a estudiar la naturaleza de la gracia capital, cuya raíz hemos señalado ya.

SEGUNDA PARTE

NATURALEZA DE LA GRACIA CAPITAL

La gracia capital es aquella por la que Cristo quedó constituido cabeza del cuerpo místico. Ponemos al principio esta definición general para que abarque en su ámbito todas las condiciones, todas las cualidades que deben concurrir en Cristo, tanto fundamental como formalmente para ser cabeza de los redimidos.

A) *Condiciones de la cabeza*.—El constitutivo esencial de la cabeza entraña en sí varias notas distintivas: incluye primeramente la primacía o excelencia sobre todos los demás miembros. Colocada en la parte superior del organismo, es el miembro más notable, el que mejor refleja las impresiones del alma, en una palabra, el primero de los miembros. Por ello se acostumbra llamar cabeza al jefe de un ejército, al gobernador de una provincia, al que rige una nación.

En la cabeza, además, parece resumirse la perfección del hombre: allí se encuentran los órganos de todos los sentidos; es ella el punto donde concurren las sensaciones transmitidas desde los centros nerviosos de la periferia, es la parte más perfecta del organismo en los animales. Por esta razón también solemos llamar cabeza a la capital de una nación o provincia.

Además «caput influit sensum et motum», por hallarse aunadas en ella los últimos haces de los nervios es el principio de movimiento y acción de los demás órganos.

La última característica que nos queda por observar es la homogeneidad. Cabeza y miembros son de una misma naturaleza específica. Influjo y homogeneidad, primacía y plenitud de perfección son características inseparables de toda capitalidad.

Dé entre estas condiciones, unas convienen fundamental y otras formalmente a la cabeza. Fundamentalmente le compete la homogeneidad con los miembros, la primacía y la plenitud de perfección; pero lo que da propiamente la formalidad de cabeza es el influjo. Influencia real y efectiva sobre los miembros, gobierno exterior de los sentidos y órganos corporales; gobierno interno de las sensaciones y sentidos internos.

Trasladados ya al campo sobrenatural, la excelencia, la plenitud de perfección y la homogeneidad no las puede tener Cristo independientemente de la unión hipostática y constituyen la capitalidad en sentido fundamental; sin embargo, formalmente no está constituida sino por el influjo. Si Cristo se puede llamar cabeza del cuerpo místico es debido, más que a las otras eualidades, al influjo, como repite con frecuencia Santo Tomás y también los Salmanticenses en su Comentario. Este es el punto de comparación entre Cristo, cabeza del cuerpo místico y la cabeza natural: «Gratia Christi tam substantialis quam accidentalis, una cum sit, potest ad duo comparari, nempe, vel cum

ipso Christo, quem Sanctum formaliter per sui communicacionem constituit, et sic dicitur gratia ipsius personalis: vel cum aliis subjectis extrinsecis ad quae sanctificanda suam virtutem effectivè derivat et ita vocatur gratia capitis». Ya podemos dar con exactitud y justeza la definición propia de gracia capital diciendo ser aquella que se deriva de Cristo como cabeza a los demás como miembros («quia a Christo sicut a capite in alios sicut in membra descendit») (Disp. XVI Trac. XXI, pág. 879, Tom. 9). Con lo que incluimos en nuestra definición los dos requisitos esenciales del influjo capital: La gracia que recibimos es específicamente gracia de Cristo y esa gracia nos la comunica e infunde, la recibimos de Cristo como de propia causa, eficiente instrumental.

Estudiar más en detalle la esencia de la gracia capital es el fin de esta segunda parte y dejaremos la naturaleza del influjo para la siguiente.

B) *Naturaleza de la gracia capital.*—Habiendo centrado ya el problema, debemos preguntarnos: ¿En qué consiste esencialmente la gracia capital? ¿Es la gracia de unión o la gracia habitual por separado? ¿La constituyen ambas de consuno y directamente (*in recto*)? ¿Es alguna perfección sobreañadida a las que Cristo posee ya?

Recordando lo que dijimos, afirmamos de antemano que el constitutivo de la gracia capital es imposible esté desligado de la gracia de unión, y ello porque, si la finalidad de la gracia capital es la redención total, *ut efficienda et ut applicanda*, y esta finalidad redentora no es razón para añadir a Cristo perfecciones nuevas, tampoco será la gracia capital motivo para revestir a Cristo de ulteriores excelencias, como se puede fácilmente comprender. Mas, como las que posee, tienen su razón de ser en la gracia de unión, no podemos dejar aparte esta gracia al hablar del constitutivo formal de la capitalidad de Cristo. Pero vayamos por partes en nuestro estudio.

1.º *La gracia capital no puede consistir formalmente en sola la gracia de unión.*

Si hemos afirmado que Cristo es cabeza principalmente en cuanto hombre, no hemos de buscar el constitutivo formal de su capitalidad en la naturaleza o persona divina, sino en la mis-

ma naturaleza humana o alguna de sus perfecciones específicamente propias. Probémoslo con razones más sólidas.

Los Teólogos Salmanticenses hacen suyas las palabras del Angélico para rebatir esta posición. La gracia capital es aquella por la que Cristo se constituye en acto de influir en los demás ; mas la gracia de unión no es aquello por lo que Cristo se constituye en acto de influir sobre los miembros. Luego la consecuencia se impone : la gracia de unión no es la razón formal constitutiva de la capitalidad de Cristo.

Con lo que afirmamos anteriormente queda dilucidada la premisa mayor : la función propia de la cabeza es la de ser principio de influencia sobre los miembros. Pero nadie se constituye en acto de influir sobre los demás por su propia subsistencia o existencia, sino por su naturaleza. Como la gracia de unión no lleva consigo más que la santificación formal de Cristo *in esse subsistentiae et existentiae*, síguese que la gracia de unión no puede ser principio operativo, ni principio por el que Cristo se ponga en acto de influir sobre los miembros de su cuerpo místico. La gracia de unión fué sólo complemento físico de la naturaleza asumida por el Verbo y la raíz o razón de dignificar moralmente las operaciones procedentes de otro principio «quo», ó sea, procedentes de otra naturaleza.

Para confirmar esta doctrina acuden los Salmanticenses a la necesaria homogeneidad, que debe existir entre los miembros todos de un cuerpo y la cabeza ; homogeneidad que no compete a Cristo formalmente por su gracia de unión.

Con motivo de una dificultad de Suárez establecen el principio básico de toda esta doctrina : «*Gratia habitualis non est data Christo quia erat, aut suponeretur caput ; sed ut esset formaliter caput ; atque ideo non fuit virtus capiti addita sed forma caput constituens*».

2.º *La gracia capital no está constituida formalmente por la extrínseca ordenación por parte de Dios, ni por alguna gracia gratis dada.*

Aunque fuese necesaria esta ordenación divina para la capitalidad de Cristo, no fué precisamente esa ordenación la que le dió su constitutivo, puesto que la denominación de cabeza conviene a Cristo intrínsecamente y la mera ordenación es algo

extrínseco. Además, supuesto eso, resultaría que cualquier criatura podría ser constituida cabeza de la humanidad, y esto repugna al actual orden de la Providencia, ya que una pura criatura nunca podrá satisfacer a la justicia divina con unos actos condignos en todo rigor de justicia. No debemos olvidar que la gracia capital no se concibe independientemente de la de unión, y una ordenación extrínseca no implica tal dependencia.

Con respecto a las gracias, llamadas gratis dadas, hemos de asegurar no encontrarse entre ellas una que se llame gracia capital. Además, para el mérito y la satisfacción se requiere un principio *quo*, esto es, la naturaleza humana santificada, y esta santificación no se tiene mediante las gracias gratis dadas, sino mediante la gracia santificante habitual, participación física y formal de la naturaleza divina. Aunque la gracia gratis dada santifique en orden a la operación, como la gracia de Cristo, en cuanto cabeza, es específicamente igual a la nuestra, se seguiría de ahí que la gracia que poseemos nosotros es también gratis dada y no «*gratum faciens*» o santificante.

3.º *Que la gracia de unión y la habitual, conjuntamente et in recto no puede constituir formalmente la capitalidad de Cristo* es obvio por diversas y poderosas razones :

Una y otra gracia están en diverso orden, puesto que una es el mismo Dios y la otra un accidente. La razón formal debe ser de una simplicidad e indivisibilidad notables, ya que tiene razón de diferencia específica.

Cada realidad, numéricamente una, no puede estar constituida sino por una sola forma directamente, aunque indirectamente (o *in oblicuo*) diga relación a otras. «*Unius rei non est nisi una forma*».

La razón tantas veces repetida de que el constitutivo de la gracia capital es el principio «*quo*» del influjo, o la razón de ejercer las operaciones capitales, expresa además de la imposibilidad de existencia de dos principios «*quo*» en la misma línea de operación, la imposibilidad de que la gracia de unión sea principio «*quo*» de operación alguna, como señalamos con anterioridad.

4.º *No puede ser tampoco la gracia habitual por sí sola.*

La gracia capital dice relación a una doble operación : la adquisición de la gracia por el mérito y la satisfacción, y al in-

flujo de esa gracia en los hombres. Concediendo que la segunda función pueda realizarla Jesús con su gracia habitual sola, la redención condigna en todo rigor de justicia exigía una satisfacción y méritos infinitos moralmente que no podía prestar sólo la gracia habitual; para ello era preciso que los actos realizados por la naturaleza humana sobrenaturalizada estuviesen supositados por una persona que, al ser infinita, diese a esos actos un valor infinito. La gracia habitual no tiene razón de persona o supuesto, como se deduce de su misma definición.

Rechazadas todas estas hipótesis, réstanos afirmar y probar la sentencia de los Teólogos salmantinos, quienes en la Disp. 16, Dub. II dicen ser la posición de Santo Tomás: «Dicendum est Christum constitui in esse capitis formaliter per gratiam habitualement in recto, connotantem in oblicuo gratiam unionis». Sic docet Stus. Thomas».

C) *La gracia capital de Cristo está constituida formalmente por la gracia habitual, connotando indirectamente (in oblicuo) la gracia de unión.*—Expliquemos un tanto los términos: Gracia capital puede considerarse en sus dos aspectos: fundamental o formalmente. En el primero, la gracia capital abarca radicalmente cuantas perfecciones o cualidades han de reunirse en Cristo para que pueda ser cabeza del Cuerpo Místico: y es muy obvio que la naturaleza humana de Cristo sin la gracia de unión no podría poseer más que una característica de la cabeza: la homogeneidad. Fundamentalmente, pues, la capitalidad se halla basada en la gracia de unión, base de todas las excelencias de Jesús.

Considerada la gracia capital en el segundo aspecto nó es sino la razón formal de constituir a Cristo en acto de obrar sobrenaturalmente. Aquí está la diferencia, la particularidad característica de la gracia capital. Esta es la definición de gracia capital, que repiten hasta la saciedad los teólogos salmantinenses en esta Disp. 16, págs. 884-885-879-889, etc. y que aducen para sus pruebas casi en cada dificultad que se les ofrece. De este sentido formal tratamos aquí.

Por gracia habitual entendemos la participación física y formal de la naturaleza divina, que perfecciona tanto la esencia como las potencias, puesto que de ella brotan las virtudes y los dones para obrar sobrenaturalmente.

La gracia de unión es la misma asunción de la naturaleza humana por la persona divina en cuanto por ella quedó la humanidad de Cristo santificada sustancialmente o ungida, según el lenguaje de los Santos Padres. Probaremos nuestra posición en sus dos partes :

1.ª LA GRACIA CAPITAL SE CONSTITUYE POR LA GRACIA FORMALMENTE.

Probaremos nuestro aserto por la autoridad de Santo Tomás y por la razón teológica.

a) *Santo Tomás* en la 3, q. VIII, a. V ad 3 um. tiene unas palabras que debemos considerar con detención : «*Gratia personalis et gratia capitis ordinantur ad aliquem actum ; gratia autem unionis non ordinatur ad aliquem actum*». Luego la gracia personal (accidental) y la gracia capital convienen en la esencia del hábito y no así la gracia de unión. Mas ¿cuáles son esos actos a los que se ordenan la gracia habitual y la capital? No son más que dos : mérito y satisfacción por los hombres, y el influjo de la gracia sobre ellos. Por eso in recto no puede ser la gracia de unión el constitutivo formal de la gracia capital («*gratia capitis distinguitur in Christo a gratia unionis*») si bien fundamentalmente debe suponerse esta gracia en Jesús «*quia ex ipsa unione per quandam condecenciam plenitudo omnis gratiae et capitis et singularis personae in illa anima fuerit*». (IV *Sent.* dist. 5, q. I a 3, qt. 2 ad 2 u). (Puede verse también III *Sent.*, dist. 13 q. 3 a 2 qt. I corp.)

b) *La razón teológica* se basa en la definición tan repetida ya. Cristo se constituye cabeza por aquella razón formal, que le hace estar en acto para obrar sobrenaturalmente. Tal es la gracia habitual. Luego ella es el constitutivo formal de la capitalidad de Cristo.

La definición de cabeza en sentido formal ha servido de base a este primer argumento ; por lo tanto, la mayor queda suficientemente clara por cuanto anteriormente hemos expuesto. La función propia y precisiva de la cabeza en la analogía que nos ocupa es la de ser principio de influjo ; pero no simplemente de un influjo por el que se difunde a los demás una perfección tal vez no poseída por el principio influente, cual sucedería en los

sacerdotes, que hiciesen descender la gracia sobre las almas, aunque ellos no la tuviesen, sino el influjo de que aquí se trata exige la comunicación de algo propio, de algo que uno haya ganado con su esfuerzo, de algo que conquistó el Salvador con su pasión y muerte. De ahí que, al hablar de influjo, hemos de suponer dos actos distintos, pero dos actos que pueden proceder de un mismo hábito: el acto de ganar la gracia y el acto de influirla; ambos son operaciones sobrenaturales.

Decíamos en la proposición menor que para obrar sobrenaturalmente es necesaria de todo punto la gracia habitual. Con un principio básico de la metafísica tomista quedará probado esto. Potencia y acto deben estar en el mismo orden. Así, por ejemplo, nadie con la potencia visiva oye, ni con la potencia locomotiva pronuncia un discurso. Luego tampoco podrá una potencia natural, cuales son todas las del hombre no elevado, obrar algo que sea de un ámbito superior, cual es el merecer ante Dios o satisfacer por los pecados. Para las operaciones sobrenaturales se necesita una potencia también sobrenatural. Mas esta potencia debe ser operativa y santificadora; debe santificar la naturaleza como principio «quo» de operaciones. A esto que diviniza accidentalmente y que eleva la humana naturaleza en orden a los actos sobrenaturales, llamamos gracia habitual. Luego ella ha de constituir a Cristo formalmente en cabeza del Cuerpo Místico, principio influyente en los miembros, Redentor y santificador. De la plenitud de su gracia recibimos todos, en frase de San Juan I, 16: «Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus».

Además, aquellas tres condiciones de la cabeza, que fundamentalmente las poseía Cristo por la unión hipostática, le convienen de un modo formal por la gracia habitual, como aparece a la simple lectura del comentario.

Pasemos a la segunda proposición:

2.^a CONNOTANDO INDIRECTAMENTE LA GRACIA DE UNION.

Mas la gracia habitual por sí sola no basta, ya que la gracia que Cristo debe influir en los hombres debe adquirirla primero El. Esta adquisición se hace por el mérito y satisfacción infini-

tos; mérito y satisfacción a los que únicamente puede la gracia de unión prestarles un infinito valor moral. *Actiones sunt suppositorum*. Como la persona es infinita, serán de infinito valor moral sus actos.

Concluimos afirmando que, como el constitutivo formal de la capitalidad de Cristo no puede ser la ordenación extrínseca por parte de Dios; ni una gracia gratis dada, ni la gracia de unión por separado o junto a la gracia habitual («in recto»), ni tampoco puede ser esta última sola, hemos de decir con los teólogos salmantinos: «*Restat igitur quod forma constituens Christum caput Ecclesiae sit gratia habitualis in recto, connotans in obliquo gratiam unionis*». (Dub. II). La unión hipostática era el título fundamental que exigía en Cristo la gracia habitual santificadora de su naturaleza humana.

Como corolario diremos que todas las propiedades asignadas a la cabeza se encuentran en Cristo por poseer la gracia habitual y connotando a la gracia de unión. Jesús tiene la primacía de orden sobre la humanidad por estar más cercano a Dios. Tiene la plenitud de gracia porque su naturaleza humana debía ser dignificada en grado sumo en orden a la unión hipostática. Ese es el título para colocar en Cristo la gracia en grado sumo intensiva y extensivamente; y de esa plenitud de gracia recibimos todos. Tiene además la homogeneidad en cuanto es su gracia específicamente igual a la nuestra, si bien en El está como en principio fontal y en nosotros no.

Esta es la posición de los Salmanticenses en la Duda 2.^a de esta cuestión.

TERCERA PARTE

NATURALEZA DEL INFLUJO CAPITAL

Hasta ahora queda estudiada la gracia capital en cuanto dice relación a la Redención y a la adquisición de la gracia santificante para el hombre; pero réstanos considerar el medio de que Cristo se vale para comunicárnosla y el modo o carácter de esa comunicación; en otras palabras, la causalidad de Cristo respecto a la producción de la gracia en nosotros.

Resuelto este problema tendremos completada la visión y habremos abierto totalmente el panorama de la gracia capital en sus variados aspectos.

Diremos ante todo que, como Cristo es cabeza en cuanto hombre, deberá ejercer la función principal de ella cual es el influjo mediante su humanidad santísima; de lo contrario, toda la doctrina arriba apuntada fallaría.

Sentaremos tres afirmaciones: 1.^a La humanidad de Cristo no es causa principal física de los milagros y obras sobrenaturales. 2.^a Cristo en cuanto hombre es causa moral principal de las obras sobrenaturales y milagros. 3.^a La humanidad de Cristo es causa física instrumental de todos esos efectos.

Propongamos antes de adentrarnos en la prueba de esas conclusiones las nociones de causa física y moral; causa principal e instrumental según los Salmanticenses.

La causa moral no llega inmediatamente a su efecto, sino mediante el efecto de otra causa física a la que mueve y atrae para que produzca su efecto propio como se ve claro en el mérito, la satisfacción, la oración, el consejo... A ésta se opone la causa física que por sí e inmediatamente llega al efecto, aunque no excluye el concurso de otros principios o causas; así, el fuego causa físicamente otro fuego y la materia causa físicamente la forma material; y ello es así porque las causas físicas no actúan persuadiendo y rogando a otros principios inmediatamente operativos para que actúen (página 233, Tomo 10.º, dub. III, disp. 23, Trat. XXI).

Causa física principal es aquella que obra con virtud propia y suficiente, que contiene físicamente el efecto. Causa moral es la que obra con virtud suficiente, que contiene moralmente el efecto.

La causa física instrumental se diferencia de la principal en que aquélla obra no en virtud de su propia forma, sino por la virtud del agente principal que se recibe en ella; por tanto, los efectos no se asemejan a la causa instrumental, sino a la principal. Sin embargo, el instrumento para causar el efecto ha de poner en juego también su virtud propia; tiene una acción previa a la de la causa principal y es movida por ésta mediante algo intrínseco a ella.

Si se salvan estas nociones y propiedades de causa instrumental en la humanidad de Cristo, deberemos afirmar que el influjo procedente de ella es de carácter físico y, consiguientemente, la unión de los miembros del Cuerpo Místico con su cabeza será también física, puesto que el influjo es la principal de las razones capitales de Cristo y tiene ese mismo carácter, es decir, no es influencia moral instrumental, sino influjo instrumental físico.

Consideremos en qué aspectos la humanidad de Cristo tiene razón de causa principal y cuándo obra como instrumento de la divinidad.

A) LA HUMANIDAD DE CRISTO, COMO CAUSA PRINCIPAL

En dos conclusiones expondremos la idea de los Salmanticensis:

1.^a *La humanidad de Cristo no es causa principal física de los efectos sobrenaturales.*

La gracia, las virtudes, la justificación, suponen una participación de la naturaleza divina; luego sólo quien posea la naturaleza divina por esencia puede ser causa principal de la gracia y justificación. Pero Cristo en cuanto hombre no posee la naturaleza divina por esencia, sino tan sólo por participación; es decir, mediante la gracia. Luego Cristo en cuanto hombre no puede ser causa eficiente principal física de la gracia.

Adúcese aquí una razón poderosísima de Santo Tomás: «Nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectui. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae cum nil aliud sit quam quaedam participatio naturae divinae, quae excedit omnem aliam naturam».

2.^a *Cristo, en cuanto hombre, fué causa moral principal de las obras sobrenaturales.*

Causa moral principal es la que influye con virtud suficiente, que contiene moralmente el efecto. Pero Cristo concurre a las obras sobrenaturales con una virtud suficiente, que entraña moralmente esos efectos sobrenaturales. Luego Cristo es causa moral principal de ellos.

La proposición que puede ofrecer dificultad es la menor, mas ya quedó probada con anterioridad al decir que Cristo redimió y salvó al mundo, es decir, consiguió y ganó la gracia por su mérito y satisfacción infinitos; mérito y satisfacción arguyen una realidad moral, y al ser Jesús y principalmente El quien ofreció ese mérito y esa satisfacción, síguese ser causa moral principal de los efectos sobrenaturales.

La confirmación arroja nueva luz sobre esto: la relación de la causa moral principal a su efecto es la misma que rige entre el que merece y el premio merecido. Donde se salve la adecuación de mérito y recompensa, se salvará la adecuación del agente moral principal con su efecto. Mas el mérito de Cristo tuvo perfecta ecuación con todas las obras sobrenaturales, que tenían razón de premio, puesto que el mérito de Cristo era infinito. Luego Cristo influyó a modo de causa moral principal de dichos efectos. (Tomo 10.º, pág. 235).

B) LA HUMANIDAD DE CRISTO, COMO CAUSA INSTRUMENTAL

Probaremos que Cristo, en cuanto hombre, es causa instrumental física de los efectos sobrenaturales y con ello quedará demostrado que no es sólo causa moral instrumental.

Es ésta una de las aserciones básicas en la doctrina del Angélico y como tal la abrazaron Capreolo, Paludano, Cayetano, Soto, Medina, Suárez, Alvarez, Salmerón, Valencia, etc...

Que fuese esa la mente de Santo Tomás es hoy indiscutible. Casi cada página de sus escritos nos recuerda esa verdad: «Si autem loquamur de anima Christi, secundum quod est instrumentum Verbi sibi uniti, sic habuit instrumentalem virtutem ad omnes inmutationes miraculosas faciendas» (art. 2 de *Potentia animae Christi*). «Dare gratiam convenit Christo secundum quod Deus auctoritative; sed instrumentaliter convenit etiam ei secundum quod homo, in quantum, scilicet, ejus humanitas instrumentum fuit divinitatis ejus». (3, q. 8, a I ad I um).

«Secundum autem quod est homo, operatur ad interiores effectus Sacramentorum meritorie et efficienter instrumentaliter» (3 q. 62). «Omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur in virtute divinitatis ad salutem humanam».

Los Salmanticenses afirman que el principal fundamento de estas afirmaciones se debe encontrar en la Sagrada Escritura, puesto que el ser instrumento que influya físicamente lo posee Cristo por voluntad divina. Luego allí donde está expresada la voluntad divina hay que reconocerla. Cristo tiene la potencia instrumental de obrar milagros. Lc. 5: «*Virtus de illo exibat et sanabat omnes*», Cap. 8: «*Novi virtutem de me exiisse*» El efecto sale absolutamente de la causa física y no de la moral.

Respecto a la causalidad de la gracia: «*Gratia et veritas per Jesum Christum facta est*». (Jn. 1, 17). El Concilio de Efeso en el canon II afirma: *Carnem Christi vivificatricem esse propter unionem ad Verbum*». (Denz. n. 123).

Los Padres expresan esa misma verdad con un realismo imposible de salvar en la instrumentalidad moral. Así Sofronio, S. Cirilo: «*Carnem vivificam Christi*», el Damasceno, S. Gregorio Nazianceno, S. Ambrosio y S. Agustín.

Lo mismo se prueba por el modo de producir los efectos sobrenaturales: Jesús sopla sobre los discípulos para conferirles un poder sobrenatural. Conoce que de sí mismo salió virtud sanante. Las expresiones del texto sagrado: «*facere, producere, cooperari, vivificare*» y de los Padres: «*obrar la divinidad por medio de la carne*», «*la humanidad es órgano de la divinidad para esos efectos*». Todo lo cual demuestra que si los textos aducidos quieren indicar algo, sólo pueden expresar la idea de causalidad física instrumental; de querer significar otra cosa, no hubiesen debido usar locuciones tan gráficas, tan concretas y tan difíciles de acomodar o ajustar a una causalidad moral.

En este lugar trazan los Teólogos Salmantinos la línea que seguirán más tarde hablando de la causalidad de los Sacramentos. Réstanos ver:

C) ¿EN QUÉ CONSISTE LA VIRTUD INSTRUMENTAL DE LA HUMANIDAD DE CRISTO SEGUN LOS SALMANTICENSES?

Ya dijimos ser propio de la causa instrumental obrar en virtud de una moción de la causa principal; mas, concretándonos a nuestro caso, decimos que esa moción no puede ser algo sustancial, o algo perteneciente al predicado de sustancia, pues que

ésta no es inmediatamente operativa y la moción intrínseca que recibe el instrumento sí. Por esto queda centrada la cuestión en el terreno de los accidentes. Veamos, pues, cuál de ellos es el que conviene propiamente a la humanidad de Cristo para obrar «instrumentaliter». Resumimos el pensamiento de los autores salmantinos en las siguientes conclusiones:

1.^a *La humanidad de Cristo es elevada para producir los efectos sobrenaturales mediante una cualidad.*

En efecto: Toda virtud inmediatamente operativa pertenece al género de cualidad. Mas lo que se sobreañade a la humanidad de Cristo es en nuestro caso una virtud inmediatamente operativa. Luego eso que se añade a Cristo en cuanto hombre es del género de cualidad.

La mayor consta si se observa que la función de la cualidad es disponer las potencias para obrar; y esa virtud operativa dispone la misma humanidad de Cristo para la acción, como se patentiza por la misma definición de causa instrumental. Luego hemos de adscribir esa virtud dentro del género de cualidad.

Se confirma todo esto diciendo que lo sobreañadido a la humanidad de Cristo no puede ser sino cualidad o movimiento. No es moción; luego es cualidad.

La mayor es admitida por todos los adversarios. Respecto a la menor decimos que todo movimiento se reduce a aumento o disminución—alteración—o movimiento local. Mas aquí no se trata de un aumento cuantitativo de la humanidad santísima de Jesús; ni de alteración, según la cualidad, dado que no se imprime una nueva validez física a la humanidad de Cristo; ni se la mueve localmente mediante aquella virtud.

2.^a *Esa cualidad es incompleta y transeúnte.*

Santo Tomás, hablando de la causalidad de los Sacramentos, dice expresamente: «Gratia est in Sacramentis Novae Legis secundum quandam instrumentalem virtutem, quae est fluens et incompleta in esse naturae» (q. 62, a. 3); y más abajo (art. 4): «Virtus autem instrumentalis habet esse transiens ab uno in aliud et incompletum». Así también in resp. ad 2; q. 6 de Potentia, art. 4, y q. 3 art. 7 ad 7.

La razón verdaderamente demostrativa se reduce a esto: Si la humanidad de Cristo fuese elevada a ser instrumento por una cualidad completa y permanente, esa cualidad sería suficiente para obrar todos los efectos sobrenaturales pasados, presentes y posibles, puesto que eso quiere decir una cualidad completa y permanente. Luego sería algo infinito y, por ser tal, no podría ser recibida en la humanidad de Cristo, sin que quedase limitado por esa misma humanidad «*utpote finita*».

Por consiguiente, si es cualidad y no completa ni permanente, será incompleta y transeúnte.

Esta cualidad, en lo que tiene de entidad física, puede estar en la humanidad de Jesús y en lo que tiene de cualidad puede ser virtud inmediatamente operativa, y principio «*quo*» de las acciones, cosa que repugna a la moción, como dijimos antes. Porque es incompleta y transeúnte no constituye al ser sobre quien reposa en algo permanente e inmóvil o en razón de causa principal, «*sed illam quasi in transitu attingit trahendo ipsam ad ulteriorem terminum principaliter intentum et sibi principaliter non correspondentem, sicut ad rationem instrumenti requiritur*». (dub. 6, trat. XXI, disp. 23, pág. 269).

Esta virtud instrumental es entitativamente corpórea y causativa o virtualmente espiritual. Es posible sea espiritual y además sea recibida en un sujeto corpóreo, puesto que, al no ser completa y a modo de hábito, sino incompleta y a modo de disposición transeúnte, no tiene ser a manera del recipiente, sino que lo tiene adaptado a la condición del término producido: de donde se sigue que será espiritual cuando se ordene a la producción de un efecto espiritual.

El ejercicio de la virtud propia y de la virtud previa del mismo instrumento, que son las dos condiciones que nos quedan por estudiar, se dan en la humanidad de Cristo y ello porque para la justificación (*ut efficienda*) hace falta un acto de la voluntad humana de Cristo (he aquí la acción propia del instrumento) y ese acto es previo a la infusión de la gracia (y aquí tenemos la acción previa).

Por todo lo cual concluimos que la humanidad de Cristo causa instrumental y físicamente la gracia y demás efectos sobrenaturales en los miembros de su cuerpo místico, siendo por ello también física la unión existente entre la cabeza y ellos.

Dirigiendo una mirada al camino recorrido, resumimos el pensamiento de los Salmanticenses diciendo que la gracia capital en su sentido completo importa lo siguiente en Cristo:

- 1.º La primacía de orden.
- 2.º La plènitud de gracia intensiva y extensivamente.
- 3.º La homogeneidad con los demás miembros.
- 4.º El influjo capital, que incluye en sí:
 - a) El poder de merecer y satisfacer por los hombres; es decir, el lucrar la gracia para los miembros.
 - b) La posesión de una cualidad intrínseca, incompleta y transeúnte para obrar como instrumento de la divinidad y de modo físico la gracia y demás efectos sobrenaturales en los miembros.

P. JOSE M.^a S. CREMADES

LAS CASAS HISTORIADOR

I

Valor histórico de la “Destrucción de las Indias”

Impugnábase hace meses en la revista «Ecclesia» la autoridad histórica del P. Las Casas con argumentos divulgados principalmente por el libro «España en Indias», en el que su autor incurre con creces en todos los defectos y excesos que atribuye al inmortal Defensor de los indios, como historiador y como hombre.

La respuesta a tales agresiones, inconsultas o malévolas, la vienen dando, en España, historiadores tan serios como Emilia-
no Jos, Manuel Giménez Fernández y Juan de Mata Carriazo, entre otros, y en América, entre muchos más, el cubano J. María Chacón y Calvo, el mexicano Agustín Yáñez y, en algún modo más que todos, el norteamericano Lewis Hanke, que lleva publicados en pocos años más de media docena de libros y opúsculos acerca del Obispo de Chiapa y tiene tela cortada para publicar otros tantos.

En realidad esa respuesta ya se había dado, y del modo más autorizado y solemne, en el «26 Congreso de Americanistas» (Sevilla, octubre, 1935), sino que, a causa de una especie de consigna de silencio, apenas alcanzó publicidad el fallo allí pronunciado entonces. Razón por la cual no faltan de vez en cuando quienes, como «Ecclesia», recalcitren en hacerse eco de un libro que ya no suena o suena a hueco para los enterados.

Viene esto a cuento de haberse hecho ahora en México una edición crítica, por cierto magnífica, de la «Historia de las Indias», de Fr. Bartolomé de Las Casas, la primera que se hace sobre el manuscrito original corregido por su autor, y que viene avalada con un estudio preliminar del citado Lewis Hanke con el mismo título que encabeza este artículo. Estudio que, habiendo de constituir para muchos una revelación y que lleva implícito un rotundo mentís para no pocos, aun resulta para el que esto escribe algo así como otra «Sinfonía inacabada» que, sin la menor presunción y sólo fiados en muy largas y detenidas lecturas de los escritos del P. Las Casas, nos proponemos ampliar y epilogar aquí por nuestra cuenta.

Constará de dos partes nuestro trabajo. En la primera afrontaremos el estudio del menos histórico (y valga la redundancia) de los escritos históricos de nuestro autor por no serlo en la forma y en el método, pero sí en su contenido sustancial, según demostraremos. Nos referimos al titulado de la «Destrucción de las Indias», el más sonado de cuantos aquél compuso y el que, en fuerza de las múltiples impugnaciones de que ha sido objeto, amén de otros motivos intrínsecos y extrínsecos, viene a ser una especie de tabú con el que, por lo general, ni aun se atreven los que más estudian y admiran a quien le escribió. En la segunda, consideraremos el historiador de cuerpo entero según se nos revela, principalmente, en la «Historia de las Indias», en virtud de haber conocido y vivido más a fondo y con más intensidad y extensión que nadie los múltiples aspectos de la empresa americana y de haber poseído en grado eminente las dotes intelectuales y morales que han de adornar al verdadero historiador.

Viniendo, pues, a nuestro intento, antes de entrar de lleno en materia es indispensable dilucidar los tres puntos siguientes, que afectan de modo muy importante al referido tratado de la «Destrucción», a saber: su autenticidad, motivos que tuvo para escribirlo y si fué culpa el haberlo impreso.

Que dicho tratado es sin duda obra de Las Casas.—La autenticidad de este escrito o su procedencia de la pluma de Las Casas, no puede por un momento ponerse en duda. Creo que fué el P. Meléndez, O. P., en los «Tesoros verdaderos de las Indias», quien a principios del siglo XVII puso en circulación el

cuento de un caballero francés que, hospedado una noche en el convento de Predicadores de Zaragoza, afirmó a los religiosos de él que el verdadero autor de la «Destrucción de las Indias» había sido un compatriota suyo que suplantó el nombre de Las Casas para autorizar mejor su fraude.

Tal vez este cuento tuvo origen en el juicio emitido por León Pinelo al decir de este tratado que «es el más libre y el más riguroso que escribió contra los españoles, en que, a no saberse su buen celo y sana intención, se pudiera traslucir que era extranjero de nación el autor, de la casa de los Casaus de Francian». («Confirmaciones reales», p. 1.^a, cap. 28). El historiador Echard opina que, a causa de la odiosidad que despertó en los españoles, se atribuyó a un autor francés y se le supuso impreso en Lion con falso pie de imprenta de Sevilla. (*Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. II, pág. 194). De cualquier modo sólo a título informativo vale la pena hacerse cargo de tal leyenda. Que algunos escritores antiguos y que aun alguno de nuestros días, como Menéndez y Pelayo, la hayan tomado en consideración, sólo prueba la superficialidad con que acerca de éste como de tantos otros puntos en relación con Las Casas, se viene, desde hace tiempo, escribiendo y discurseando.

No hace falta recurrir a la edición primitiva y al cotejo con otras posteriores, ni es necesario estar muy familiarizado con el estilo y modo de expresarse, tan peculiar y personal de su autor, para llegar a reconocerlo como tal, tras de un análisis minucioso del texto, sino que, para obtener esa evidencia, le basta y sobra con la lectura de él a quien no ignore los hechos principales de la vida de Las Casas a que repetidamente y de modo inequívoco se alude a lo largo de dicho escrito. Sin disputa alguna, la «Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias», que tal es su título completo, de la pluma de Fray Bartolomé de Las Casas ha procedido y ahí está, desde que comenzó a divulgarse, tanto y más que sirviendo de arsenal a los detractores de España, provocando, de tiempo en tiempo, verdaderas tempestades de odio contra su autor, sin que nadie, que sepamos, haya creído poder absolverle enteramente de pecado por haberla escrito y hecho imprimir. ¿Es que, realmente, se trata de una causa indefendible? *De hoc est quaestio*, y a resolverla definitivamente es a lo que aquí aspiramos.

Motivos que tuvo para escribirla.—Cuando de una misma acción pueden seguirse dos efectos, bueno uno y otro malo, la razón y la moral no atribuyen responsabilidad a quien la ejecuta si es el efecto bueno el que directamente se sigue de ella y el que al ejecutarla se pretende, mientras que el efecto malo, aunque también pueda seguirse de ella inmediatamente, no es el que busca y pretende quien la ejecuta. Así, el cirujano que amputa un miembro gangrenado, es un bienhechor del paciente, aunque de suyo sea un mal la amputación de un miembro humano. Pues esta consideración tan elemental no se la ha hecho ninguno de cuantos se rasgan las vestiduras y claman contra Las Casas por haber escrito el terrible alegato de la «Destrucción».

«Cuando el P. Las Casas—dice Quintana—tronaba contra los conquistadores, no lo hacía por una ociosa ostentación de ingenio y de elocuencia, sino por defender de su próxima ruina a generaciones enteras que aún subsistían y se podían conservar. Y de hecho las conservó, pues que a sus continuos e incansables esfuerzos se debieron las benéficas leyes y templada policía con que han sido regidas por nosotros las tribus americanas. Ellas subsisten aún en medio de las posesiones españolas, mientras que en los países ocupados por otros pueblos de Europa sería por demás buscar una sola familia indígena; y esta respuesta, la más plausible que solemos dar a nuestros acusadores importunos, se la debemos también a aquel célebre misionero».

Por consiguiente, aunque la publicación del famoso opúsculo hubiera implicado culpa por parte de su autor, contrapesada por los bienes que de haberle compuesto se siguieron y que él directa y exclusivamente se proponía conseguir, no sólo merecería entera absolución, sino que habría que calificar de feliz y dichosa la supuesta culpa por sus directas y próximas consecuencias. Cuando Las Casas escribía la «Destrucción» con el fin directo y concreto de poner ante los ojos del Príncipe Don Felipe, de los consejeros de Indias y de las demás personalidades entonces reunidas para tratar del «remedio de Las Indias», una suma de los males que convenía remediar o evitar, no estaba obligado a considerar las consecuencias ajenas a su intención que de tal escrito pudieran seguirse en aquellos o en los venideros tiempos, como el cirujano, en trance de vida o muerte de un paciente,

no puede dejar de cortar por lo sano sin que deba impedirselo ni el dolor ni la deformidad que haya de soportar el operado.

Que haya sido ésta la ocasión y el objeto que tuvo Las Casas para escribir aquel tratado, consta sobradamente de su mismo texto en cuyo «Argumento» dice haberlo escrito «la vez que vino a la corte después de fraile a informar al Emperador», y ya se sabe que la finalidad de los informes y relaciones que hubo de presentar entonces, no era otra que la de alcanzar que, de una vez y a fondo, se acometiese el estudio de las cosas de América y se implantase una reforma radical en el sistema de administración y gobierno que allí prevalecía. Va dedicado «al muy alto y poderoso Señor el Príncipe de las Españas, Don Felipe» y alega en la dedicatoria que los males que se padecen en las repúblicas no tienen otra causa que el «carecer los Reyes de la noticia de ellos». Por lo cual, vistos los de aquel vastísimo y nuevo mundo de las Indias, creyó que, «si le constasen a Su Alteza, no podría dejar de suplicar a Su Majestad para que no conceda que se vuelvan a cometer»; y que lo hace «por no ser reo, callando, de la perdición de tantas almas y cuerpos», y a ruego de muchas personas que le importunaron para que lo pusiese por escrito, una de las cuales fué el Arzobispo de Toledo (Don Juan Martínez Silíceo), maestro del Príncipe, para presentar la relación a Su Alteza».

No hay duda alguna que logró plenamente el objeto que se proponía al denunciar los males que refiere en la «Destrucción» y con los demás memoriales e informes que presentó por entonces, ya que a propuesta suya se realizó la «visita» al Consejo de Indias, en que fueron depuestos o sancionados varios de sus miembros, y su posterior reajuste y perfeccionamiento, llevándose a cabo la creación de nuevas Audiencias en América y, sobre todo, la publicación de las «Nuevas Leyes» que entrañaban la enmienda de cuanto hasta entonces se había hecho en materia de gobierno y por las que se prohibía realizar conquistas por el estilo de las anteriores y el otorgar nuevas «encomiendas», debiendo desaparecer las existentes a la muerte de sus poseedores.

Todo esto sucedía por el año de 1542 y a conseguirlo encaminaba Las Casas la composición de su tratado, que acabó de escribir, como él afirma, el ocho de diciembre de dicho año, en

la ciudad de Valencia, pero entendiéndose esto de su última redacción, puesto que anteriormente había hecho o mandado hacer copias de él con destino a las personas que se lo habían pedido en Valladolid, donde las Juntas de consejeros y letrados se reunieron.

«Si fué culpa el haberlo impreso».—Por consiguiente, hasta entonces sólo se trataba de un manuscrito reproducido en número muy limitado de copias que habían de correr en manos de las personas más calificadas. Pero ¿cómo puede disculparse al autor de haberle dado a la imprenta diez años más tarde, o sea en el de 1552? Porque la culpa habría consistido en esto: en publicarlo y en hacer así posible su divulgación y lectura por toda clase de personas lo mismo dentro que fuera de España, y no en haberlo escrito para conocimiento solamente del Príncipe y de las personas que iban a entender en la reforma de las Indias.

Confieso que antes de proponerme el estudio detenido de este punto lo creía de solución muy difícil, no atinando a encontrarle explicación o disculpa satisfactoria. Parecía inadmisibles que quien, como el autor, había recomendado con tanto empeño, no sólo que no se publicase, pero que ni aun saliese a manos extrañas del Colegio de San Gregorio, donde la dejaba en depósito, su «Historia de las Indias», no hubiese tenido la misma precaución respecto de este escrito que contenía en compendio y en forma de acusación cuanto de odioso podía hallarse en la Historia. Véase a la letra dicha recomendación para que se advierta mejor el contrasentido que implica con la posibilidad de que el mismo Las Casas hiciese imprimir la «Destrucción». «Esta Historia dejó yo, Fray Bartolomé de Las Casas...» en confianza a este Colegio de San Gregorio, rogando y pidiendo por caridad al Padre Rector y Consiliarios de él, que por tiempo fueren, que a ningún seglar la den para que, ni dentro del dicho Colegio, ni mucho menos fuera de él, la lea por tiempo de cuarenta años, desde éste de sesenta que entrará, comenzados a contar; sobre lo cual les encargo la conciencia. Y pasados aquellos cuarenta años, si vieren que conviene para el bien de los indios y de España, la puedan mandar imprimir para gloria de Dios y manifestación de la verdad principalmente. Y no parece convenir que todos los colegiales la lean, sino los más pruden-

tes, porque no se publique antes de tiempo, porque no hay para qué ni ha de aprovechar... Fecha por noviembre de 1559».

Si, pues, en forma tan expresiva y rigurosa y cargando su incumplimiento sobre la conciencia de los depositarios, pedía y ordenaba que por espacio de cuarenta años no se publicase su Historia, y aun poniendo para entonces la condición de que así hubiese de convenir para el bien de España, y advirtiéndolo por añadidura que ni aun dentro del Colegio convendría que todos la leyesen, ¿cómo se puede compaginar el haber tenido tan escrupulosas precauciones respecto de la publicación de la Historia, si el mal que con ellas pretendía evitar ya estaba hecho; y en mayor escala, con haber publicado siete años antes la «Destrucción»? Ni cabe soslayar la dificultad apelando a la suposición de que alguien pudiera haberla impreso sin la voluntad o contra la voluntad de su autor, ya que consta de manera cierta que en 1552 se hallaba éste en Sevilla dirigiendo la impresión de sus célebres tratados, a la cabeza de los cuales va el de la «Destrucción», y porque a mayor abundamiento es el mismo autor el que por dos veces, en el «argumento» y en el prólogo, nos dice haber sido él quien ordenó que se imprimiese, aduciendo la razón que para ello tuvo y en la que nadie reparó hasta ahora, porque es mucho más cómodo, cuando el prejuicio y la pasión nos guía, repetir sin escrúpulo ni examen las acusaciones puestas en circulación, que pararse a analizar su fundamento.

Queda dicho y probado que la finalidad de Las Casas al escribir la «Destrucción» fué preparar el terreno para conseguir la reforma de las Indias y que logró plenamente su intento, sobre todo con la publicación de las «Nuevas Leyes». Pero éstas habían sido suspendidas de hecho, al principio casi en todas y seguían estándolo en muchas provincias de América; además, habían sido derogadas en el punto fundamental de las «encomiendas», y en cuanto a las conquistas se instaba entonces, por el año de 1552, con el mayor apremio para que el Rey abriese la mano y las autorizase de nuevo en la forma en que antes se habían hecho. Las Casas no pudo callar ni consentir que los males por él denunciados y que por las «Nuevas Leyes» se habían querido atajar, pudiesen ahora reproducirse, y para evitarlo recurrió, entre otros arbitrios, a representar de nuevo al Príncipe Don Felipe la «Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias».

Veamos sus mismas palabras al respecto: «Viendo algunos años después muchos insensibles hombres que la codicia y ambición ha hecho degenerar del ser de hombres..., que no contentos con las traiciones y maldades que han cometido, despoblando con exquisitas especies de crueldad aquel orbe, importunaban al Rey por licencia y autoridad para tornarlas a cometer..., acordó presentar esta suma de lo que acerca de esto escribió al Príncipe..., para que Su Alteza fuese en que se les denegase; y *parecióle cosa conveniente ponerla en molde para que Su Alteza la leyese con más facilidad*. Y ésta es la razón del siguiente epítome o brevísimas relación.

Esto dice en el «argumento» y repite y añade en el prólogo: «Deliberé, por no ser reo, callando, de las perdiciones de almas y cuerpos que los tales perpetraron, poner en molde algunas muy pocas que los días pasados colegí..., para que con más facilidad vuestra Alteza las pueda leer». «Y puesto que el Arzobispo de Toledo..., me las pidió y presentó a vuestra Alteza; pero por los largos caminos de mar y tierra que vuestra Alteza ha emprendido y ocupaciones frecuentes reales que ha tenido, puede haber sido que, o vuestra Alteza no las leyó o que ya olvidadas las tiene, y el ansia temeraria e irracional de los que tienen por nada derramar tan inmensa copia de sangre humana... crece cada día importunando por diversas vías..., que se les concedan o permitan las dichas conquistas..., tuve por bien servir a vuestra Alteza con este sumario brevísimo de muy difusa historia que de los estragos y perdiciones acaecidas se podría y debería componer...»

Queda así probado de modo incontrovertible que el motivo único que tuvo Las Casas para hacer imprimir la «Destrucción», fué el de que el Príncipe pudiera leerla con más facilidad, para lo cual es evidente que bastaba con hacer, como sin duda debió de hacerse, una edición de muy corto número de ejemplares destinados, además de al Príncipe, a algunas personas más significadas por su influencia en la corte o por su intervención en las cosas de las Indias, ostentando así la edición un carácter oficial y reservado y restringiéndose su conocimiento a un círculo muy limitado de personas de la mayor confianza.

Por lo tanto, para los efectos de la divulgación y difusión posterior, y aun en cuanto al peligro de que pudiera caer en

manos de personas de intención malévola o de que llegase a traspasar las fronteras y a poder de enemigos de España, Las Casas pudo darlo por no publicado y por tal lo tenía indudablemente en 1559 cuando recomendaba y rogaba con tanto encarecimiento que no se publicase su Historia precisamente para evitar las consecuencias de ese orden que, en mayor proporción, habría de producir la publicación de la «Destrucción de las Indias».

En efecto, durante todo el siglo XVI pasó desapercibido este opúsculo en España, sin que se conozca la menor alusión a él de ningún escritor de la época, cosa imposible de concebir de haberse divulgado y hecho del dominio público.

Yerra totalmente a este propósito el biógrafo de Las Casas don Antonio M.^a Fabié, al afirmar que se difundió por todas partes, singularmente por el Nuevo Mundo, donde encontró ardientes contradictores, de los cuales la única respuesta hasta ahora conocida es la del famoso Padre Fray Toribio de Benavente o Motolinía (t. I, pág. 292) y salta a la vista que es aserción gratuita la de que «encontró ardientes contradictores» cuando no se cita más que uno, y ése supuesto, porque Motolinía, en la carta que dirigió al Rey en 1555 en contra de Las Casas, para nada alude a la «Destrucción», con ser éste el escrito en que mayor motivo de censura hubiera hallado, citando en cambio, y refiriéndose concretamente al contenido de otros tres opúsculos suyos, el «Confesonario», el que trata de los esclavos, y el «Octavo remedio» de los dieciséis que había propuesto en 1542 acerca de las «encomiendas», impresos los tres por las mismas fechas que la «Destrucción», por lo cual el silencio de Motolinía acerca de ella constituye precisamente la mejor prueba de que, a pesar de haberse impreso, no se había puesto en circulación.

Cierto que aún cabría suponer que el desconocimiento que tuvo de ella Motolinía pudiera obedecer a que se hubiese prohibido que pasase a las Indias. Pero igual desconocimiento acerca de su existencia demuestran los escritores de la Península contemporáneos, sin que conste que se hubiese prohibido aquí su publicación o se mandase recoger después de publicada. Lo que sucedió realmente fué que, para los efectos de su divulgación y conocimiento del público, la impresión hecha en Sevilla

por su autor en 1552 pudo darse por no hecha, y la prueba concluyente de ello la hallamos en los dos hechos siguientes: primero, que entre los libros y papeles de Las Casas que quedaron depositados en San Gregorio, de Valladolid, y que por orden del Rey fueron entregados sucesivamente a los cronistas oficiales de Indias, Juan López de Velasco y Antonio de Herrera, no se halló, ni impreso ni manuscrito, el tratado de la «Destrucción» (V.: t. VIII de la «Col. de doc. inéd. para la Hist. de España», págs. 557-558), y segundo, que cuando a principios del siglo XVII un descendiente de Pedrarias Dávila puso pleito a Antonio de Herrera por los crímenes que éste atribuía en su «Crónica» a aquel conquistador, siendo la prueba documental más firme alegada por Herrera en su defensa los libros y papeles de Las Casas y constando que es en la «Destrucción» donde se ponen más de relieve los desafueros de Pedrarias, es precisamente éste el único de sus escritos que no utiliza Herrera; demostración clara de lo difícil que era dar con él aun en aquellas fechas a quien por su cargo de cronista oficial de las Indias tenía libre acceso a todos los archivos.

Puede, por lo tanto, afirmarse con certeza absoluta que durante el siglo XVI y principios del XVII pasó enteramente desapercibida en España la existencia del famoso opúsculo de Las Casas. El primero que aquí se ocupó de él fué el capitán don Bernardo Vargas Machuca, que, para impugnarle, escribió en el año 1612 «Discursos apológicos en controversia» del tratado... intitulado «Destrucción de las Indias». Por cierto que el Consejo Real no aprobó el que se imprimiese, alegando la razón de que «al Obispo Don Fray Bartolomé de Las Casas no se le había de contradecir, sino comentarle y defenderle», según afirma Fray Antonio de Remesal en la «Hist. de... Guatemala y Chiapa», lib. X, cap. 24.

Por desgracia no ocurrió lo mismo fuera de España, pues ya en 1579 se imprimía la «Destrucción» en Amberes, traducida al francés por el flamenco Jacobo Migrode, siguiendo a ésta tres o cuatro ediciones más en distintas lenguas antes de finalizar el siglo. Pero no sería razonable culpar de ello a Las Casas por haberla impreso en 1552, ya que, lo mismo algún mal español que cualquiera extranjero enemigo de nuestra Patria, empeñados en reproducir aquel tratado, hubieran podido para tal

objeto haber hallado de igual modo el manuscrito hecho en 1542 que el impreso diez años más tarde, ya que no debió ser mayor el número de ejemplares del segundo que del primero. Porque si el autor tenía el más perfecto derecho a informar a la autoridad de los abusos cometidos en América, y en su condición de protector de los indios tenía el sagrado deber de salir en su defensa, y si para hacerlo mediante la presentación de su tratado tuvo los más graves motivos en las dos fechas indicadas, y si por añadidura lo hizo, como hemos visto, con todas las precauciones debidas para evitar la publicidad, es injusto culparle de que la haya adquirido en el trascurso de los años una acusación hecha con destino oficial y con carácter privado.

De establecerse tan riguroso criterio de previsión, mirando a las posibles consecuencias de una denuncia o al uso que de ella puedan hacer escritores de mala fe, sería imposible toda acusación cuando de los crímenes de nuestros compatriotas se trata, aunque lo único que con ello se pretenda sea precisamente que lo denunciado no se consolide o repita, como en el caso del autor de la «Destrucción». Concluyamos, por tanto, que nadie honradamente puede culpar a Las Casas de haber sido el causante de la «leyenda negra». Que la infamia y deshonor de su Patria le dolía a él más que a nadie y que no necesitaba de sus escritos para cundir por el extranjero antes de mediado el siglo XVI, nos lo demuestran las siguientes palabras suyas que tomamos del «Octavo remedio», compuesto por el mismo tiempo y con igual finalidad que la «Destrucción»: «Porque como esta destrucción... y violencias y muertes hechas en aquellas gentes sean tan grandes... y tan públicas y notorias en actos y obras aún permanentes, que lleguen las lágrimas y clamores y sangre de tantos inocentes hasta los cielos y después descendan abajo y se extiendan por todo el mundo y en los oídos de todas las naciones extrañas suenen tan horribles y espantosas como son, por consiguiente se seguirá en el ánimo de todos los oyentes escándalo grande, y horror y abominación y odio e infamia de la gente española y de los Reyes de Castilla, de donde podrían suceder muchos daños».

Valor histórico del contenido de la «Destrucción».—Pero aún existe otra acusación más grave contra el autor del famoso opúsculo, que es la que ahora nos proponemos examinar. Para

algunos críticos de nuestros días aquel escrito, más que un alegato fundado en los hechos, es un libelo difamatorio y un tejido de falsedades que sólo pudieron tener realidad en su imaginación volcánica; o, cuando menos, según otros, son tantas y tan abultadas las exageraciones que contiene, que sobrepasan lo verosímil e invalidan el testimonio de quien las escribió. Son, como se ve, dos objeciones distintas, por la primera de las cuales se niega toda verdad o valor a su contenido, mientras que por la segunda se pretende mermar la autoridad de su autor y la credibilidad de su relato a causa de las exageraciones que se le imputan. Analicemos por separado ambos reparos.

Que sostengan lo primero escritores de tercera o ciertos plumíferos de la Prensa que se creen autorizados para tratar *ex cathedra de omni re scibili*, u oradores y discurseantes de ocasión en conmemoraciones patrióticas que no están obligados a conocer la empresa de América más que a través de las historias panegíricas de uso corriente, es comprensible y perdonable.

Pero es lo cierto que no hay investigador de buena fe que se haya adentrado en el estudio de la conquista, que pueda negarse a reconocer que el contenido de la «Destrucción» con todos sus horrores y negruras se halla, por desgracia, confirmado y corroborado por otros múltiples testimonios de la época, merecedores de toda fe. Ya Quintana, sin haber sido propiamente un investigador, pudo entrever esta verdad cuando dijo: «El fondo de las cosas a que Casas se refiere, cuando se compara con lo que Oviedo y otros testigos de vista cuentan, con lo que resulta de los documentos de oficio, y con lo que comprende la cándida exposición de Herrera, es, por desgracia, harto conforme a la verdad». El mismo Menéndez Pelayo, a pesar de la dureza con que juzga a Las Casas en los «Historiadores de Colón», al referirse a este opúsculo se ve obligado, aunque sea de modo indirecto, a reconocer que su contenido era el reflejo de la realidad, cuando dice: «Pudo tener disculpa entonces, porque a grandes males heroicos remedios...»

Remesal, el concienzudo historiador que fué a América de propósito para escribir su Historia sobre el terreno de los hechos y que no dejó archivo sin revolver cuando aún estaba fresca la huella de la conquista, juzga la «Destrucción» del modo siguiente: «Fué tratado odiosísimo en aquellos tiempos y poco

amado en éstos, principalmente de los que se jactan y precian de descendientes de conquistadores; pero fué entonces necesarísimo para proponer con aquel discurso y con aquellos ejemplos delante del invictísimo Emperador y su real Consejo, la gran necesidad de justicia que en estas partes había para que las proveyesen de ella antes que este Nuevo Mundo se acabase con el modo de proceder que los españoles en él tenían. Y que fuese ése el intento del Padre Fray Bartolomé de Las Casas, y no de difamar ni deshonestar a nadie, échase de ver claramente, porque de los sucesos de cada provincia, sabiéndolos todos, no dijo sino muy pocos... dejando a los consejeros que por la uña sacasen el león. De suerte que, siéndole necesario escribir estas cosas, lo es también el darle gracias por su buena intención y porque no dijo más pudiendo».

Entre los investigadores actuales de la historia de América, en cuyas obras sería fácil espigar comprobantes de la veracidad de los hechos narrados en la «Destrucción», bástenos citar al ilustre editor del «Cedulario Cubano», J. M.^a Chacón y Calvo, quien, en el campo concreto de las investigaciones realizadas acerca de su país, ha topado con más de doscientas cartas, no sólo de misioneros, sino también de jueces, gobernadores y oficiales reales, o de simples soldados y anónimos vecinos, que ofrecen la más sombría impresión de los hechos allí ocurridos. (V.: «Reseña y trabajos científicos del XXVI Congreso Internacional de Americanistas», t. II, págs. 409-484. Madrid, 1948).

Por nuestra parte, y sin temor a que nadie nos desmienta, sostenemos que sin necesidad de engolfarse en el maremagnum de memoriales, cartas, relaciones y procesos que yacen inéditos en los archivos, sino utilizando tan sólo las crónicas civiles y religiosas y las distintas colecciones de documentos de Indias que van publicadas, se puede seleccionar materia tan abundante acerca de los abusos cometidos en la conquista y colonización, que eclipse el contenido del opúsculo de Las Casas. Y esto, que nadie medianamente versado en estos estudios ignora, debería bastar para imponer silencio al coro de indocumentados maldicientes que no reparan en tachar a Las Casas de calumniador y mendaz y de no haber tenido empacho en deshonestar a su Patria con sus invenciones y embustes, lo mismo que debería servir para frenar el prurito pseudo-patriótico de quienes, teniendo obli-

gación de conocer lo que son todas las conquistas y lo que ha sido en realidad la de América, persisten en sacar adelante la tesis del vulgo literario a sabiendas de que es científicamente insostenible, como si el patriotismo pudiese estar en pugna con la verdad y no fuese ésta, por el contrario, la base más firme en que ha de cimentarse el patriotismo verdadero y de ley.

Una ligera hojeada a la «Destrucción» bastará para convencernos de que el fondo y sustancia de los hechos en ella referidos, posee todas las garantías de veracidad que pueden exigirse en un escrito de esta índole. Si alguien exigiese pruebas y testimonios más puntuales, bastará por ahora con remitirle a la «Historia de las Indias», de la cual la «Destrucción» no es más que una síntesis en cuanto a los daños consiguientes a la conquista. Comenzando este breve análisis por donde el autor comienza su relato, es evidente que para las islas Antillas, las Lucayas y la Trinidad, lo mismo que para la costa de las Perlas o de Paria, no necesita ni puede pedirse a Las Casas que aduzca testimonios de los hechos que refiere, habiendo sucedido éstos, en gran parte, ante sus mismos ojos, o siendo del dominio público en la isla de Santo Domingo donde residió tantos años y llegó a conocer y tratar incluso a los primeros compañeros de Colón y a cuantos fueron participantes o testigos de los descubrimientos y conquistas llevados a cabo antes de haber pasado él a las Indias. Pero a mayor abundamiento poseemos sobre la materia las cartas e informes enviados por los dominicos y franciscanos de la Española y por el juez de residencia, Zuazo, que coinciden plenamente con lo afirmado por Las Casas. Además, la extinción casi total de la población indígena de las Antillas en los treinta años siguientes al descubrimiento, es un hecho inconcuso reconocido oficialmente, primero por los «repartidores» de indios que hicieron repetidas veces el censo de la población, y más tarde por el texto de las «Nuevas Leyes» publicadas en 1542. Otro tanto cabe decir del litoral denominado costa de Paria y de las Perlas.

Respecto de la «tierra firme» o gobernación de El Darién, no se aduce en la «Destrucción» más testimonio ajeno que el del religioso franciscano Fray Francisco de San Román, que había ido con la expedición de Pedrarias Dávila. Pero sabido es que el nombre de éste pasó a la historia como el de un monstruo de

crueldad, bien demostrada en la injusta muerte que mandó dar al descubridor del Pacífico, y sobran las pruebas cuando la fama merecida por sus hechos las excusa. En cuanto a Nicaragua, es valedero el testimonio del autor por haber residido allí unos dos años a tiempo en que pudo presenciar gran parte de lo que refiere y conocer lo restante, por los testigos más calificados. En la carta que escribe desde aquella provincia en 1534, ofrece nuevos datos y pruebas de lo que en globo y con pocos casos de muestra consigna en la «Destrucción». Pero, además, lo dicho de «tierra firme» es igualmente aplicable a Nicaragua por haber llegado aquí la influencia de Pedrarias durante unos veinte años, sin contar con que el licenciado Castañeda, que se alzó con la gobernación a la muerte de aquél, fué su digno sucesor y aventajado discípulo.

Acerca del Yucatán, es válido también el testimonio del autor, aunque en menor grado, pues si bien estuvo en dicha provincia dos veces por lo menos, sólo fué de paso y no inmediatamente a la entrada de los conquistadores. Pero utiliza dos fuentes de información merecedoras del mayor crédito, cuales son la relación que recibió del mismo descubridor de aquel territorio, Francisco Hernández de Córdoba, y la que después obtuvo de Fray Jacobo de Testera, religioso franciscano gran amigo suyo, primer apóstol que fué de aquella tierra luego de la entrada en ella de los conquistadores y que tuvo el dolor de ver malograrse el fruto de su predicación por el pernicioso influjo de aquéllos entre los indios.

Por lo que hace a la conquista de México, se ve claramente que cuanto de ella refiere lo había recibido de testigos de vista por las muchas circunstancias y pormenores con que lo cuenta; «según me dijeron algunos que allí se hallaron», dice, por ejemplo, hablando de la prisión de Moctezuma, pero se infiere igualmente de todo lo demás. Consta, en efecto, que se informó de lo allí acaecido, entre otros, por el piloto de la expedición, Alaminos, y por Alfonso de Puerto-Carrero y Francisco de Montejo, enviados por Cortés como procuradores suyos a la corte, y sobre todo, fué del mismo Cortés de quien pudo recibir la relación más completa por lo mucho que le trató y según se colige de las siguientes palabras del mismo Las Casas en su «Hist. de las Indias», lib. III, cap. 116: «Todo esto me dijo el mismo Cortés,

con otras cosas acerca de ello, después de Marqués en la villa de Monzón, estando allí celebrando Cortes el Emperador, año de 1542, riendo y mofando y con estas formales palabras: «A la mi fe, anduve por allí como un gentil corsario...» «Puesto que otras veces hablando con él en México en conversación, diciéndole yo con qué justicia y conciencia había preso aquel tan gran rey Moctezuma y usurpándole su reino, me concedió al cabo todo, y dijo: *Qui non intrat per ostium, fur est et latro*».

Tampoco respecto de Guatemala y de Honduras aduce ningún testimonio ajeno, ni hay razón para exigírselo, ya por haber residido en el primero de estos países y visitado el segundo, ya porque habiendo sido su conquista como una prolongación de la de México, las mismas fuentes de información que tuvo de ésta pudieron servirle para aquéllas, aparte de que una y otras tuvieron características muy semejantes por haber sido los mismos los que las realizaron.

De la provincia de Santa Marta, en cambio, poco es lo que dice por su cuenta, limitándose a transcribir, en parte, y comentar con brevedad un documento tan fehaciente como es la carta que por entonces había dirigido al Emperador el Obispo de aquella diócesis y la que, en punto a horrores y crueldades, no tiene desperdicio.

En cuanto a Venezuela, ya porque fueron alemanes los que principalmente allí dominaron, ya porque en realidad parece que excedieron a los más desaforados conquistadores españoles, nadie pedirá al autor pruebas especiales de los excesos que afirma haberse allí cometido. Sin embargo, después del breve sumario que hace de ellos, añade: «Todas estas cosas están probadas por muchos testigos por el Fiscal del Consejo de las Indias, y la probanza está en el Consejo...»

De los tres conquistadores que sucesivamente entraron en la Florida antes de Hernando de Soto, dice Las Casas que los conoció muy bien y supo sus andanzas estando él en la Española. Los informes que tuvo acerca de Hernando de Soto los recogió de los mismos que le acompañaron y salieron a salvo de su desastrosa expedición. A *posteriori* se confirma la verdad de los hechos que estos compañeros de Soto le contaron y que él trasladada en la «Destrucción», por lo resabiados que quedaron los indios de aquellas costas por mucho tiempo, haciendo imposi-

bles los diferentes intentos de conquista o pacificación realizados posteriormente.

Del Río de la Plata, en la primera redacción que hizo de su tratado, no conocía cosa señalada que decir. Mas, en lo que hubo de añadir después, confirma la suposición de que había sucedido lo mismo que en todas partes, y extracta varias hazañas «entre otras infinitas que se han leído en el Consejo de las Indias...»; no pudiendo alegar fuente de información menos dudosa.

Respecto del Perú, parece excusado pedir pruebas concretas de los desmanes allí ocurridos y que, explícita o implícitamente, reconocen todos los cronistas, sobrándonos para deducir lo que pasaría con los indios, sabiendo lo que pasó entre unos y otros españoles en las prolongadas guerras civiles en que allí se enzarzaron. Las Casas, después de referir la prisión e injusta muerte de Atabaliba, se limita a reproducir parte de una relación debida al célebre misionero franciscano Fray Marcos de Niza, testigo de vista, de la cual tenía Las Casas una copia. Después de hacer un extracto de ella, dice: «Todas éstas son sus palabras del dicho religioso, formales, y vienen también firmadas del Obispo de México, dando testimonio de que todo esto afirmaba el dicho Padre Fray Marcos».

Acerca de Nueva Granada, después de una corta introducción, pasa a resumir una «probanza» de muchos testigos hecha contra uno de los conquistadores de aquella provincia sobre los muchos «estrágos, desafueros y matanzas» allí cometidos, la cual «se leyó y está en el Consejo de las Indias», empleando en resumirla uno de los más largos capítulos de la «Destrucción». Se refiere también en este mismo capítulo a los territorios de Popayán y Cali y funda lo que dice acerca de ellos en el testimonio de los que entonces estaban en la corte recién llegados de aquellas partes, los cuales afirmaban «que es una lástima y dolor ver tantos, y tan grandes pueblos quemados y asolados como veían pasando por ellos».

Prueba decisiva de la verdad de los hechos referidos en la «Destrucción».—Por fin, además de los motivos intrínsecos de veracidad de la «Destrucción» que quedan expuestos, y que podrían ampliarse a medida del deseo de los más fanáticos censores de Las Casas, si para ello no hubiese que hundirse en ver-

daderos mares de sangre, existe otro, que, aunque de carácter extrínseco, nos parece decisivo. Nadie como los propios destinatarios de este tratado, consejeros y demás personas conocedoras de los asuntos de Indias (algunos de los cuales habían residido y ocupado puestos de responsabilidad en ellas y entre los que no faltaban amigos y partidarios de los conquistadores y que daban por buenas y lícitas las conquistas), podían más fácilmente comprobar o desmentir la verdad o falsedad de su contenido, acudiendo a la misma fuente del Consejo tan frecuentemente aducida por Las Casas y adonde llegaban los más copiosos informes, tanto adversos como favorables, debidos éstos a la relación directa de los mismos conquistadores o de sus delegados que en crecido número pululaban siempre alrededor de la corte. Nadie, por otra parte, podía estar más interesado, y aun obligado, a cerciorarse de la realidad de los males denunciados por Las Casas, que aquellos a quienes se convocaba precisamente para tratar de remediarlos.

Por consiguiente, el hecho de que la «Destrucción» fuese admitida en las Juntas de 1542 como base de las deliberaciones y acuerdos que en ellas iban a tomarse para la reforma de las Indias, y el que, posteriormente, en 1552, pudiese presentarse de nuevo al Príncipe y a su Consejo, logrando en las dos ocasiones plenamente el objeto que con su presentación se buscaba, es la mejor garantía de la fe que hubo de otorgársele y constituye una prueba decisiva de la verdad de su contenido. Con razón podía decir Las Casas años después a Carranza, siendo éste confesor de Felipe II: «Harto mal es y ha sido que haya cuarenta años que yo estas despoblaciones afirmo delante de reyes y príncipes y sus consejos... y que no se haya puesto diligencia en averiguar el contrario y, averiguado, constreñirme a, en confusión mía, me desdecir de lo afirmado. Pero mire, Padre, como aún está hirviendo la sangre de los vecinos y moradores que ayer no cabían en muchas partes, regiones y reinos de las Indias, y son vivos muchos de los que los despoblaron, y están los archivos del Rey llenos de procesos y relaciones y residencias, y otros innumerables testimonios de estas matanzas... no hay hombre viviente que ose negármelo y que lo contrario diga». (V.: «Vida y escritos de Fray B. de Las Casas», por D. Antonio M.^a Fabié, t. II, pág. 596).

En efecto, tuvo Las Casas enemigos por centenares, tantos como fueron los conquistadores, encomenderos y funcionarios desposeídos, o que estuvieron a punto de serlo, de sus repartimientos o cargos por efecto de sus denuncias. Tuvo también detractores que lograron a veces hacerse oír del Rey y su Consejo, si bien fueron éstos en menor número del que cabía esperar, y ello sin duda porque sus saetas se embotaron cada vez más en la fama y prestigio creciente de su adversario. Pero impugnadores que se hubiesen propuesto convencerle de falsedad o de error en el conjunto de sus alegatos y denuncias, éstos no los tuvo.

Ni vale decir que los denunciados por él no eran hombres de pluma capaces de replicar por sí mismos a un escritor y polemista de los arrestos de Las Casas, porque, sobre que muchos de los incluidos en sus más acres censuras por su mayor responsabilidad, fueron gobernadores y hombres de toga, nada más fácil para los famosos conquistadores y ricos encomenderos que hallar plumas mercenarias que tomasen a su cargo el vindicarles, si ello fuera hacedero, pues así como Cortés halló en su capellán y servidor López de Gómara el cantor exagerado de sus personales hazañas, a quien tuvo que irle a la mano por ello Bernal Díaz del Castillo, y del mismo modo que, al ser prohibidas las conquistas al uso, hallaron un abogado de su licitud del valer y nombradía de Sepúlveda, no se ve por qué no habían de hallar otros semejantes para sacudirse de encima el sámbenito de reos de tantos crímenes y mortandades.

Nadie más indicado que Fernández de Oviedo, que vivió en varios de los lugares de América cuya despoblación lamentaba Las Casas y que conocía muy bien los informes y denuncias por éste presentados, que trató y tuvo amistad con muchos de los conquistadores por aquél acusados, y sobre todo porque no estaba libre él mismo, al menos por omisión o participación *in praeda*, de culpabilidad en las andanzas de aquéllos, para acometer de frente y de propósito la refutación de lo que Las Casas sostenía, y vemos, sin embargo, que en su «Historia General y Natural de las Indias», sólo incidentalmente y de paso, a la manera en que lo hace López de Gómara, si bien con más conocimiento de causa, se detiene a oponerle algunos reparos, y aun eso en aspectos y detalles que carecen de importancia respecto

del cuadro de desolación y de muerte en que Las Casas hace consistir el proceso de la conquista, hasta el extremo de que, si bien se examina la obra de Oviedo, encontramos en ella muchos puntos de coincidencia que corroboran la realidad de tan sombrío cuadro. Quede esto bien asentado; en el terreno de los hechos no obtuvo Las Casas de sus contemporáneos una verdadera réplica capaz, no ya de echar por tierra el fondo de sus acusaciones, pero ni aun de mermar su autoridad de escritor que, si pudo haber incurrido en errores y exageraciones, nunca pretendió falsear los acontecimientos ni mucho menos ponerlos de su cosecha.

«Si existen en la «Destrucción» exageraciones y de qué especie sean éstas».—Pasemos ahora a analizar la objeción referente a las exageraciones del opúsculo de Las Casas. Que existen realmente tales exageraciones a lo largo de él, es cosa manifiesta e imposible de disimular. Pero lo que hace falta es saber en qué grado y hasta qué punto pueden ellas restar credibilidad a los hechos sustanciales referidos, y esto es lo que ahora nos proponemos puntualizar. Para lo cual conviene, ante todo, distinguir las diversas especies de exageración en que el autor incurre.

Es cierto, en primer lugar, que por su mismo carácter vehementemente y apasionado—él confiesa de sí mismo en dos pasajes de sus obras que era de temperamento «colérico»—tendía espontáneamente a la ponderación y a la hipérbole, a lo que aún puede añadirse su misma condición de nacido en la tierra de María Santísima, tan fértil en caracteres ardientes e imaginativos.

Pero las exageraciones en que por estos motivos puede incurrir, y en las que incurre de hecho, lo son tan sólo de tono, de estilo y de forma, pero que dejan a salvo y en las que puede distinguirse perfectamente el fondo de las cosas a que se refieren. Así, cuando oímos hablar a una persona apasionada y de imaginación exuberante, sabemos diferenciar muy bien lo que hay en sus palabras de realidad y de hipérbole, y dejando a un lado el follaje con que la envuelve, nos quedamos con la sustancia y la intención abstrayendo del ropaje con que se la vista. Por consiguiente, el estilo ponderativo e hiperbólico empleado por Las Casas en la «Destrucción», nada tiene que ver ni en nada disminuye su veracidad ni el crédito que ha de darse a su

contenido. Lo contrario sería empeñarse—y no falta quien así lo hace—en tomar el rábano por las hojas, aferrándose, con positiva mala fe, a la letra y expresión externa, con desprecio del espíritu y sentido íntimo que la informa.

Así, por ejemplo, cuando emplea la fase «matando mil cuentos de gentes», salta a la vista que no tiene en modo alguno un sentido literal en la mente del autor; lo mismo que cuando dice de ciertas islas que estaban «todas llenas de gentes como una colmena», o cuando afirma que «parece que puso Dios en aquellas partes todo el golpe o la mayor cantidad del linaje humano», formas de expresión todas ellas ponderativas, por las que quiere darse a entender el número elevadísimo de los habitantes de las Indias al tiempo de su descubrimiento y la gran proporción en que habían disminuído después, pero que nadie razonablemente o sin aviesa intención puede tomar al pie de la letra para negar por ello el crédito a las afirmaciones restantes. Sería lo mismo que negar veracidad a los hechos narrados por San Juan en su Evangelio, por estas palabras de exageración evidente con que concluye el último de sus capítulos: «Hay otras muchas cosas que hizo Jesús, que, si se contasen en particular, los libros en que se escribieran pienso que no cabrían en el mundo».

También es de advertir que este tono y estilo hiperbólico, al referirse a las cosas y sucesos del Nuevo Mundo, no es exclusivo de Las Casas, sino común a todos los escritores de la época y responde a la idea de grandeza que del descubrimiento se habían formado y que tanto fundamento tenía en la realidad, pero que la fantasía solía muchas veces elevar al sumo de la exageración, aunque en no pocas la realidad superase a las pinturas más abultadas. Es típico el caso de Colón a este respecto y pueden entresacarse de sus escritos multitud de expresiones de la más subida hipérbole, aun cuando en él pudiese intervenir como nuevo factor la vanidad personal, pues a mayor grandeza de lo descubierto, mayor gloria correspondía a quien lo descubrió. Pero aun este mismo motivo puede alcanzar también a los cronistas, fuesen o no actores a la vez, o siquiera testigos, del cúmulo de proezas realizadas en el descubrimiento y conquista y de su espléndido resultado, llamándose a la parte de las glorias comunes, por una explicable tendencia a la satisfacción de la vanidad colectiva.

Así Herrera, el ponderado y ecuaníme cronista, que no había estado en América y que escribe a más de un siglo de distancia de su descubrimiento, puede afirmar muy solemne que «la línea de demarcación de las Indias contiene la mitad de todo el orbe...» Así Pedro Mártir de Angleria cuando dice que la isla de Santo Domingo es tan grande como España y tan rica y tan fértil como los países fantaseados por Marco Polo. Así el Padre José de Acosta, en la «Historia Natural y Moral de las Indias», al decirnos del río Paraguay, que es tal su grandeza «que, si juntan en uno el Nilo y Ganges y Eúfrates, no le llegan con mucho»; y López de Gómara, aunque tampoco sabía lo ocurrido en América más que por referencias, pudo estampar en la dedicatoria a Carlos V de su «Historia General», la tan conocida hipérbole: «La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de las Indias; y así las llaman Nuevo Mundo», remachando aún el clavo con esta añadidura: «Y no tanto le dicen nuevo por ser nuevamente hallado, cuanto por ser grandísimo y casi tanto como el viejo que contiene a Europa, Africa y Asia».

Por cierto que riman perfectamente con la primera parte de la hipérbole de Gómara las siguientes palabras con que Las Casas da comienzo al «argumento» de la «Destrucción»: «Todas las cosas que han acaecido en las Indias desde su maravilloso descubrimiento..., hasta los días de ahora, han sido tan admirables y tan no creíbles, en todo género, a quien no las vió, que parecen haber nublado y puesto silencio, y bastantes a poner olvido a todas cuantas, por hazañosas que fuesen, en los siglos pasados se vieron y oyeron en el mundo». Y poseído del mismo sentimiento de admiración y grandeza, añade: «Entre éstas son las matanzas y estragos de gentes inocentes, y despoblaciones de pueblos, provincias y reinos, que en ellas se han perpetrado, que todas las otras de no menor espanto». Por manera que todo había sido grande y maravilloso en las Indias, sin excluir las atrocidades y los crímenes.

Otro motivo de las exageraciones de estilo y de forma empleadas por Las Casas en la «Destrucción», radica en la misma causa que tuvo para escribirla y en la posición que al hacerlo adoptaba de defensor de los indios y, para ello, de fiscal de los conquistadores. Lo mismo al abogado de la peor que al fiscal

de la mejor de las causas, no se les puede exigir, ni nadie les exige, la exactitud en los hechos y serenidad en apreciarlos que ha de tener el juez que los examina para pronunciar el fallo. Pero no por eso hay derecho a desentenderse de los aspectos y circunstancias que pueden ser considerados por el abogado y por el fiscal como eximentes o agravantes, respectivamente; antes, por el contrario, es indispensable hacerse cargo de ellos para mejor enjuiciar la cuestión de que se trate. Lo que en ningún caso puede hacerse razonablemente es rechazar en absoluto y dar por falaces los hechos e informes aducidos por quien actúa de abogado o de fiscal.

Pero además, en un escrito de este género en el que, para herir la imaginación e influir en el ánimo de las personas a quienes iba destinado, a fin de que se movieran a poner remedio a tantos males, era imprescindible acumular éstos en una síntesis que por su objetivo contenido resultaba horripilante y no podía menos de excitar el ánimo del propio autor predisponiéndole al empleo de formas y expresiones ponderativas. Y ¿quién podría mostrarse impasible y sereno puesto en el trance de tener que denunciar la serie de enormidades que se contienen en la «Destrucción»? Con razón pudo decir Wáshington Irving de Las Casas: «Si la décima parte de lo que dice que «vió por sus ojos» es cierto, y su veracidad es indudable, hubiera faltado a los sentimientos naturales de humanidad si no expresara su indignación al pintar tales escenas». («Vida y viajes de Colón», Apéndice 26).

Hay que señalar aún otra especie de exageraciones en que incurre Las Casas, relativas principalmente a la extensión de los territorios descubiertos, como por ejemplo, cuando dice que la isla de Cuba «es quizá tan luenga como de Valladolid a Roma», y cuando al referirse a un grupo de las Antillas afirma que «serán todas estas islas, de tierra más de dos mil leguas», aunque se quede corto cuando dice de «la gran tierra firme», o sea de lo comprendido entre México y Chile, que habría en toda esa extensión «más de diez reinos mayores que toda España... y más tierra que hay desde Sevilla a Jerusalén dos veces». Pero esta clase de hipérboles son, como se ve, accidentales e independientes en absoluto del crédito que deba darse a los hechos que denuncia y que constituyen el objeto esencial de su tratado, y

sería inútil empeño negar la veracidad de éstos fundándose en las inexactitudes y errores de carácter geográfico en que abunda su escrito como los de todos sus contemporáneos, o de lo contrario tendremos que negar a Herrera toda autoridad acerca de lo sucedido en las Indias por haber afirmado que su «línea de demarcación contiene la mitad de todo el orbe».

Merece especial mención la hipérbole de los «treinta mil ríos» que dice regaban la llanura de Maguá o Vega real de la isla Española, por ser sin duda la de mayor volumen de cuantas contiene la «Destrucción» y de la que más se escandalizan los críticos modernos de Las Casas. Dijérase que una mano enemiga hubiera puesto alevosamente esa cifra en el impreso para dar pretexto a las numerosas censuras y aspavientos que ha provocado. Pero es lo cierto que vuelve el autor a repetir la misma cifra en la «Apologética Historia» cap. IX, si bien con una corrección al margen de su misma letra, por la que, los «treinta mil» se reducen a «tres mil». Veamos los dos textos: «Entran en la dicha vega sobre treinta mil ríos y arroyos, entre los cuales, los doce son tan grandes como Ebro y Duero y Guadalquivir» (Cap. III de la «Destrucción»). «Entran en esta vega, de ambas a dos cordilleras..., sobre creo que treinta mil ríos y arroyos...» (Cap. IX de la «Apologética Historia»).

Ciertamente hay que desechar todo intento de explicación satisfactoria de semejante hipérbole en la que, sin duda, se le fué la pluma al autor más de la cuenta. Lo cual no quiere decir que el grado de inverosimilitud que ofrece a primera vista, no quede totalmente atenuado tras de un breve análisis.

Si se tiene en cuenta la gran extensión de la vega, con sus doscientos sesenta kilómetros de largo por más de cuarenta de ancho, y a su extraordinaria llanura y proximidad con sierras muy altas, se añade, por una parte, lo copioso de las lluvias en aquella zona tropical y, por otra, que a la calificación de ríos sigue inmediatamente la de arroyos, y que en la categoría de ríos propiamente dichos pone doce solamente, que cita por sus nombres; y supuesta además la gran vegetación y frondosidad de dicha vega, muy ponderada también por el autor, hay que reconocer, además de la realidad de ser numerosísimas las corrientes de aguas que la riegan, sobre todo en época de lluvias, la facilidad de que vistas desde la altura de los montes inme-

diatos, que es el punto de observación a que Las Casas se refiere, pudiesen inducir a error de apreciación suponiéndolas mucho más numerosas de lo que eran realmente. Eso sin contar con que, en lugares llanos y tupidos de arboleda, un solo río puede dar lugar a que se crea que son varios, como Las Casas dice de unos marineros que entraron en la isla de Guadalupe, los cuales «certificaban que en seis leguas habían pasado veintiséis ríos...; bien podía ser uno y pasarle muchas veces, como el río que se pasa cuatrocientas veces y más, del Nombre de Dios a Panamá». («Hist. de las Indias», lib. I, cap. 84).

Por todo lo cual, teniendo que convenir en que, en efecto, son numerosísimos los ríos, riachuelos y arroyos de la Vega real de la isla Española—Colón dice que eran «infinitos»—, ni nos importa gran cosa que sean 30.000, 3.000 o 300 simplemente, ni vale la pena buscar explicación o disculpa a exageraciones intrascendentes, como lo es ésta, que se refieren a cosas cuya verdad o inexactitud no atañe para nada a la naturaleza de los hechos que constituyen la materia y objeto propio de la «Destrucción». Repitémoslo; si por la inexactitud de una cifra o cálculo en que un autor puede incurrir hubiera de negarse veracidad al conjunto de su obra, no saldrían mejor librados que Las Casas ni los demás cronistas de Indias, ni acaso ninguno de los que han escrito sobre cosa tan expuesta a error como es la historia.

«Del número de indios que perecieron en la conquista».— Nos quedan por examinar, finalmente, las exageraciones que se le atribuyen acerca del elevado número de indios que supone haber perecido a consecuencia o con ocasión de la conquista y la contradicción en que, al parecer, incurre en la «Destrucción» al dar el cómputo total de aquéllos y las cifras o sumandos parciales correspondientes a cada territorio.

En cuanto a lo primero conviene observar que es tendencia general de los historiadores panegiristas rebajar cuanto pueden los cálculos de la población primitiva de América, sin duda por la razón de que, a menor número, menor daño y menor culpa por lo tanto.

Respecto de la que poseía la isla Española o de Santo Domingo, existen los testimonios siguientes, que juzgamos incontrovertibles. Las Casas afirma: «Díjome el Arzobispo de Sevilla

Don Diego de Deza... que le había dicho el mismo Almirante, que había contado un cuento y cien mil almas...» («Hist. de las Indias», lib. II, cap. 18). Los dominicos que residían en dicha isla, en carta que dirigen al Rey a 4 de junio de 1518, hacen ascender igualmente su población a «un cuento e cien mil personas», «y que fuesen tantas estas ánimas—dicen—, supímoslo del Adelantado Don Bartolomé, hermano del Almirante el viejo, cuando una vez los quisieron atributar». (Fabié, obra cit. t. II, página 19). En carta del Licenciado Zuazo, Juez de apelación de la misma isla, dirigida a Mr. de Xievres, se dice igualmente: «Que en tiempo del Almirante viejo se hallaron... un cuento e ciento treinta mil indios...». («Fray B. de Las Casas», por Don M. J. Quintana; edic. Calpe, pág. 187).

Las Casas, por su cuenta, eleva la población primitiva de la Española a «más de tres millones», fundándose en que, el «millón y cien mil indios» tributarios contados en tiempo de Colón, sólo correspondían a los habitantes de la provincia de Cibao y a una parte de los de la provincia de Xaraguá, sin incluir los que había en las provincias de Higüey, Haniguayaba, Guaycayarima y Guahaba, totalmente desconocidas y en las que no había entrado español alguno cuando se impuso aquel tributo. (V.: «Hist. de las Indias», lib. II, cap. 18). Si se tiene en cuenta que ni a Colón le convenía, ni le era fácil, exagerar el cómputo de indios tributarios, pues más que para él tributaban para el Rey, y a la vista estaban los oficiales reales para llevar por cuenta lo tributado, y que no es creíble que los caciques, que eran los encargados de recoger y hacer efectivos los tributos, dejasen de rebajar el número de indios de sus tierras, ni éstos de ocultarse cuanto pudiesen para ahorrar la odiosa tributación, el cálculo de más de tres millones a que Las Casas hace subir la población de la Española, no peca por cierto de exagerado. Pues si en una isla de unos ochenta mil kilómetros cuadrados podía haber, al tiempo del descubrimiento, de dos a tres millones de habitantes, es más que probable que, a los veinte millones de kilómetros cuadrados restantes a los que aproximadamente extendieron su dominio los conquistadores, podían corresponder holgadamente de los cien a los doscientos millones de habitantes. *Et de hoc, satis.*

En cuanto a la contradicción aparente en que dijimos incurre Las Casas en la «Destrucción», consiste en lo siguiente: que al

ofrecer el cálculo total de la despoblación seguida a la conquista, afirma que se elevaría a unos doce o quince millones de indios, y verificada la suma de las cifras que asigna a cada territorio, asciende a un total de unos veinticinco millones. Este error innegable que un crítico del siglo XVIII tuvo la curiosidad y se tomó el trabajo de comprobar, hace exclamar a otro crítico de nuestros días con la mayor euforia: «El que miente o exagera, necesita buena memoria». Por nuestra parte replicamos a ambos críticos: Quienes con tanta facilidad y regocijo atribuyen al prójimo la mentira, necesitan de buen entendimiento, ya que carezcan en absoluto de buena voluntad. Porque resulta que la supuesta contradicción no tiene de tal más que la apariencia, como vamos a ver.

Ya queda indicado atrás que Las Casas hizo varias redacciones de la «Destrucción», primero en Valladolid, para entregar al Príncipe y a las personas que tomaron parte en las Juntas allí celebradas; luego en Valencia, donde terminó una segunda redacción por diciembre de 1542, según nos lo dice él mismo, y, por fin, utilizando el manuscrito de Valencia, pero haciendo en él notables añadiduras, para darle a la imprenta en 1552. De estas añadiduras existen las dos pruebas siguientes, además de otras que pueden inferirse fácilmente del contexto. En el capítulo dedicado a tratar de la Florida, dice: «Después de tres o cuatro años de escrito lo susodicho, salieron de la tierra de la Florida, etc.» Y en el capítulo relativo al Río de la Plata, dice: «Después que lo dicho se escribió, etc.» O sea, que en los diez años largos que mediaron entre la primera redacción y la última, es evidente que fué en aumento la despoblación según avanzaba la conquista y, sobre todo, que el autor obtuvo nuevos y más amplios informes acerca de ella, los cuales fué añadiendo a lo que ya tenía escrito sobre los respectivos territorios, sin advertir que estas adiciones parciales hacían exceder la suma o cómputo total que había dado en las primeras páginas del opúsculo, y consistiendo éstas en una introducción o preámbulo general, no advirtió que debía enmendarle en ese punto.

He aquí la explicación necesaria y lógica de tal contradicción que sólo existe en apariencia, si atentamente se lee el tratado en que está contenida y si la imparcialidad y buena fe nos guían en su lectura. En último término, no es más que cuestión de

aplicar el «distingue tempora» para concordar los textos material y aparentemente contradictorios. Así, en el tratado sobre el «Octavo remedio» que escribía por las mismas fechas que la «Destrucción» en su redacción primera, coincide con la cifra de los quince millones que da en ésta, por no hablar de otras cifras más abultadas que repitió en fechas posteriores al correr de los años hasta el de 1560, en que terminaba los tres libros que conocemos de su «Historia de las Indias», para no ofrecer mayor motivo de escándalo sobre tan delicada y odiosa materia que, bien sabe Dios, hubiéramos preferido no tener que recordar.

Lo que no podíamos era dejar sin réplica a quienes, escudándose en un patriotismo vocinglero y de oropel, escarnecen sin piedad ni miramientos al varón insigne a quien, tanto como la compasión de la desgracia de los indios le movió, en su infatigable labor fiscalizadora, el amor de su patria y el temor de que cayera sobre ella la infamia de la extinción total de una raza y a quien, por sólo este título, debe España mayor gratitud que a cuantos compatriotas nuestros intervinieron en favor del Nuevo Mundo.

Repitamos, para terminar, las palabras del Consejo de Indias, con las cuales, según Remesal, denegó la licencia de impresión al libro de Vargas Machuca en que se impugnaba a Las Casas: «Al Padre Fray Bartolomé no conviene impugnarle, sino defenderle y comentarle», añadiendo por nuestra cuenta que es vano, imprudente y temerario impugnarle de modo sistemático empeñándose en negar valor histórico a los hechos por él consignados, así como constituye un delito de lesa patria y aun de lesa humanidad, escarnecer y denigrar a uno de los más grandes bienhechores de ésta y a aquel por quien el nombre de España no podrá nunca dejar de ser amado y bendecido en América. La «leyenda negra» hispano-americana ha pasado a la historia hace bastantes años, ni existe hoy día escritor extranjero solvente que se atreva a echárnoslo en cara, más que por justicia por conveniencia propia. Que sean españoles o sedicentes amigos de España quienes se obstinen en resucitarla con pretexto de impugnar a Las Casas, es importuno y también peligroso.

FR. MANUEL M.^a MARTINEZ, O. P.

(Continuará).

En torno a la patria del Maestro Francisco de Vitoria

Continúa apasionando este pequeño problema histórico, sin que al cabo de los años decaiga el interés que despertó desde el principio. La misma importancia que adquiere de día en día el personaje en cuestión, sirve de estímulo para indagar sus orígenes y familia. Cada uno de los bandos litigantes investiga y analiza documentos, presentándolos como trofeos de victoria. Lo más positivo que de ello se obtiene es quizá mover los ánimos para que rebusquen y aporten nuevas fuentes de información. Hace un cuarto de siglo éramos muy contados los que nos preocupábamos por ello. Hoy constituye un tema por el cual en España se interesa todo hombre culto, y más si sus aficiones están orientadas hacia los estudios jurídico-morales. De ahí que se desempolven tantos textos y documentos con la mira puesta en el punto neurálgico, cuyo desciframiento se cree tener ya al alcance de la mano.

Desgraciadamente no es así, y muchas, quizá la mayor parte de esas colaboraciones espontáneas y circunstanciales, más que contribuir a simplificar las cosas, las van embrollando sobremanera.

Por lo cual se impone hacer un recuento de los avances obtenidos, un examen del estado en que se encuentra esta cuestión, que al principio todos creíamos ser sencilla, y va resultando sumamente compleja. Puntualizados así los términos, será más fácil en una segunda etapa concentrar el esfuerzo sobre determinados extremos, abandonando otros a que indebidamente se había concedido una importancia que no tenían.

Algunos—lo sé—rechazarán mi voto por interesado. No importa. Aunque desde el principio me sumé a la corriente de los partidarios de la opinión tradicional, por creerla más fundada, dispuesto a abandonarla en cuanto se demostrase en firme su inconsistencia o el sólido fundamento de la patrocinada por los burgaleses (1), he permanecido durante cerca de veinte años en calidad de espectador, sin recoger alusiones molestas ni tergiversaciones del campo opuesto, porque necesitaba el tiempo para trabajos más sustanciosos. Ni es mi propósito terciar ahora en una contienda llevada con tanto apasionamiento y falta de espíritu científico, cuando lo que se necesita es calma para no proyectar en los textos los deseos propios, y un extremado rigor crítico para no dar por concluyentes alegatos que pueden fallar por varios capítulos. El amor a la verdad y el propósito sincero de abrazarla donde quiera que se nos manifieste debe ser la norma de nuestros afanes. *Non possumus aliquid adversus veritatem, sed pro veritate* (II Cor. 13, 8). Anteponer a ella otras miras, aunque vayan encubiertas por el amor natural a la patria chica, es adoptar una trayectoria diametralmente opuesta a la que se recomienda en estas palabras de Hugo de San Víctor: «*Delicatus ille est adhuc cui patria dulcis est; fortis autem jam cui omne solum patria est; perfectus vero cui mundus totus exilium est*» (2).

Con el mayor desinterés trataré, pues, de hacer un balance del estado de la cuestión, pasando revista a los argumentos presentados en favor de la tesis burgalesa, que va ganando terreno, aunque sin haber llegado todavía a la categoría de verdad llana y demostrada, como creen muchos, lo cual se patentizará por el examen de dichos argumentos.

He aquí la serie de posiciones que parecen establecidas en firme, por tener en su abono al menos un autor de entera solvencia histórica.

(1) El punto de vista, principios de solución y disposición de ánimo con que se debe enfocar esta cuestión los expuse en una conferencia de 1930 a que se refiere la nota tercera. Lo dicho en ella sobre esos tres aspectos lo repetimos hoy, aunque las cosas hayan evolucionado sensiblemente en favor de Burgos; porque ni entonces ni ahora nos mueve ningún prejuicio en pro de una o de otra opinión.

(2) *Didascalion*, lib. 3, cap. 20. ML 176; 778.

a) *El padre de los hermanos religiosos Francisco y Diego de Vitoria se llamó Pedro de Vitoria.* Así consta por el testimonio del Padre Antonio de Logroño, testimonio de la mayor autoridad, por tratarse de un autor calificado que organizó el archivo del convento de San Pablo, de Burgos, del que fué Prior (1542), Suprior (1514, 1517, 1522 y 1526) y Vicario del Prior (1513), y en el que residió desde 1506 hasta 1554 (3).

b) *Pedro de Vitoria, padre de estos religiosos, fué natural, es decir, oriundo de Vitoria y del linaje de los Arcayas.* Este es otro punto básico que puede darse por suficientemente afianzado, puesto que procede del Padre Juan de Vitoria, O. P., natural de Vitoria, genealogista profesional que alcanzó a la primera mitad del siglo XVI y acostumbra a puntualizar bien sus afirmaciones, como lo ha probado últimamente el Padre J. Iriarte, S. J. (4).

De los dos hermanos Diego y Francisco, el primero al menos parece haber nacido en Burgos. Alfonso Chacón le califica de *Hispanus, patria Burgensis*. Pero Chacón escribía en Roma ya muy avanzada la segunda mitad del siglo XVI, y eso resta autoridad a su testimonio. Además la expresión no es tan terminante que excluya toda posibilidad de una oriundez vitoriana.

No sucede lo mismo con el testimonio del Padre Juan de Vitoria cuando habla de Fray Diego, «*natural de Burgos, dominico, cuyo padre fué natural de Vitoria y del linaje de los Arcayas*». La contraposición de ambas naturalezas indica bien a las claras que toma esa palabra en sentido propio y riguroso.

(3) Consta este testimonio en el *Becerro* de San Pablo, de Burgos, formado por el mismo Padre Logroño y conservado en el Archivo H. N., sección de Clero, lib. 57 b, fol. 10. Lo descubrimos y publicamos en 1930 en la conferencia dada en el Ateneo Vitoriano sobre «La patria del Maestro Fray Francisco de Vitoria, a la luz de la crítica histórica» (Vitoria 1930), p. 20. Dicha conferencia se difundió profusamente, y la prensa de Vitoria y de Burgos y las revistas se hicieron eco de ella. A pesar de lo cual, recientemente dicho testimonio lo ha vuelto a reproducir a la letra, sin añadir ni una tilde, el Padre M. de los Hoyos en su artículo «La controversia en torno a Fray Francisco de Vitoria» (LA CIENCIA TOMISTA, t. 78 (1951), p. 224), presentándolo como casi inédito, pues dice que, «aunque tantas veces ha sido traído y llevado, no tenemos noticia que se haya dado íntegro en ninguna ocasión». El Padre Antonio de Logroño figura asignado al convento de Burgos en las actas del Capítulo provincial de 1506. Su presencia continua en aquella casa hasta 1554 se puede seguir a través de los papeles del archivo, que se conservan en el Histórico Nacional.

(4) J. Iriarte, S. J. «Fray Francisco de Vitoria del linaje de los Arcayas de Vitoria-Alava», separata de *Hispania*, núm. 36.

c) En conformidad con ello hemos de concluir que *Fray Diego nació en Burgos*; siendo éste un tercer punto históricamente fundado, para cuya impugnación habría que presentar otro testimonio de igual o mayor autoridad que el de Fray Juan de Vitoria.

De aquí podrá inferir tal vez algún lector precipitado: luego su hermano Francisco, que parece ser más joven que Diego, debió nacer también en Burgos. Pero no constándonos ser verdadera una de las premisas, falla a su vez la consecuencia.

En efecto, aunque hay algunos indicios que pudieran interpretarse en favor de la primacía de Diego, y cuyo afianzamiento corroboraría notablemente la tesis burgalesa, en cambio hay otros en favor de la de su hermano Francisco. Recordemos aquí en particular dos de éstos.

Primero, en las asignaciones al convento de Burgos hechas por el Capítulo provincial celebrado en la misma ciudad por setiembre de 1506 figura el nombre de Francisco como último de los profesos, con ausencia total del de su hermano Diego.

Segundo, en una escritura de venta fechada en mayo de 1507, donde se enumeran los nombres de los capitulares (profesos) de aquella casa, aparecen los de ambos hermanos, primero el de Francisco y luego, con intermedio de otros dos, el de Diego (5).

Estas listas, las de las asignaciones sobre todo, solían hacerse por orden de profesión, aunque se dan en ello excepciones, debidas generalmente a cargos que implicaban en los sujetos derecho de preferencia. Pero no es ese el caso presente. Pudiera ocurrir también que el notario registrase los nombres por el orden con que estaban colocados en el Capítulo. Pero si algo podemos colegir de que Diego falte en la lista de setiembre de 1506, y que aparezca después de Francisco en la de mayo de 1507, es que había profesado el último.

Con más fundamento puede inferirse del importante dato que nos suministra Fray Juan de Vitoria, siempre en el supuesto de ser Francisco el mayor, es que, si nació en Vitoria, fué traído a la ciudad castellana por traslado definitivo de sus padres a ella cuando todavía contaba muy pocos años, quizá dos o tres solamente. Es una nueva conclusión que parece abrirse paso, y que los burgaleses pueden apuntarse en su favor. Pero cuidándose

(5) Archivo H. N. Clero, Burgos, leg. 945.

de no avanzar más allá, ni de tener por zanjado hoy por hoy el pleito, porque en materias históricas, según enseña la experiencia de cada día, se dan los casos más inverosímiles, y sólo puede aseverarse en firme lo que está taxativamente contenido en documentos de solvencia.

Pasemos revista a los dos principales que se han alegado en estos últimos años en favor de Burgos.

El primero lo ha dado a conocer F. J. Sánchez Cantón, y se encuentra en el *Floreto de anécdotas* de un dominico anónimo de la segunda mitad del siglo XVI (6). Las últimas noticias que nos suministra ese escritor anónimo alcanzan al último cuarto de aquella centuria. Es, pues, demasiado tardío para que le prestemos pleno asentimiento cuando llama a Francisco de Vitoria *natural de Burgos*. Sus fuentes de información, a lo que parece, son las noticias que corrían de boca en boca, sin cuidarse gran cosa de comprobarlas. Así no es extraño que lance aserciones como ésta: «Fray García de Loaysa tomó el hábito de Santo Domingo en Avila» (p. 150), cuando es sabido que lo tomó primero en Salamanca y luego en Peñafiel, donde hizo su profesión (7). Antes (p. 39) había dicho que «el obispo de Burgos don Alonso de Cartagena» hizo el colegio de San Gregorio, de Valladolid, por emulación del que había levantado allí el Cardenal don Pedro de Mendoza. Con materiales de tan poca consistencia no se puede edificar en firme.

Pero queda además por fijar el significado que debe darse en el relato a la palabra *natural*.

En los autores de aquel tiempo es frecuentísimo emplearla para indicar procedencia, no precisamente oriundez o naturaleza propiamente dicha. Quienes hayan consultado los registros de matrículas salmantinas lo saben perfectamente. En ellos

(6) «Floreto de anécdotas y noticias diversas que recopiló un fraile dominico residente en Sevilla a mediados del siglo XVI». Publicado F. J. Sánchez Cantón en «Memorial histórico», tomo 48.

(7) «Is namque juvenculus (Garsias de Loaysa) Salmanticae receptus, ubi et austerior erat Ordinis disciplina, parum affuit quin exutus habitu repulsus fuerit; adeo inutilis debilisque et regularis disciplinae intolerantior videbatur. Agente tamen illius germano, fratre Dominico de Mendoza dicto, quem et post Garsias idem Magister theologiae gradu decoravit, ad conventum mitiorem Rupisfidelis transfertur. Ubi cum adolvisset vultumque in melius mutasset, post professum Ordinem, Abulam primo, deinde ad collegium illud scholarium Vallisoleti transmissus, profecto fuit, tamquam lignum plantatum secus decursus aquarum». S. de Olmeda, *Chronica Ordinis praedicatorum*, ed. Canal-Gómez, Romae 1936, p. 197.

se dice por ejemplo, al hablar del Padre Francisco Zumel, mercedario, que era natural de Valladolid (matrículas de 1561-62 y de 1562-63), de donde procedía al venir a Salamanca. En cambio a partir de 1565 se le hace natural de la ciudad de Palencia, donde había nacido.

Los biógrafos antiguos de Fray Luis de León, basándose en los mismos registros salmantinos y en otros similares, le hacen natural de Granada, cuando está averiguado que nació en Belmonte (Cuenca).

A Báñez, en la partida de profesión, se le hace *ex Metina Campi*, por haber venido de allí cuando ingresó en San Esteban. Más aún, en el acta de su doctoramiento por Sigüenza se dice expresamente que era «natural de Medina del Campo». A pesar de lo cual en las páginas de esta misma revista hemos probado de manera definitiva que nació en Valladolid (8).

El testimonio del *Floreto* no puede por tanto tomarse en consideración como argumento decisivo en favor de Burgos.

Tampoco el testimonio de Arriaga, tantas veces alegado en este pleito, tiene la consistencia granítica que suponen quienes lo aducen como argumento Aquiles en favor de la tesis burgalesa.

Ante todo, ese testimonio, según el cual ambos hermanos nacieron en Burgos, sólo consta en el manuscrito de Burgos, faltando en el de Roma. Y aunque el ejemplar de Burgos parece ser el original autógrafo, la recapitulación de Roma hasta el folio 213 está hecha por el propio Arriaga, según el Padre Hoyos (9). Ahora bien, es muy extraño que en la primera página del capítulo dedicado a Francisco de Vitoria se haya conservado en la recopilación el texto del original íntegro, incluso aquellas cláusulas que contribuyen a recargar el acentuado barroquismo del período, suprimiendo tan sólo la cláusula sustancial en favor de Burgos: «nacieron los dos hijos en Burgos, para que por patria la coronase en ellos especial gloria». ¿A qué obedece esa omisión tan inesperada? Yo, para encontrar explicación viable, había supuesto que la recopilación, toda ella, es obra del continuador de Arriaga, Padre Juan Fernández, religioso

(8) «El Maestro Domingo Báñez», en LA CIENCIA TOMISTA, tomo 47 (1933), p. 31-32.

(9) Art. citado, p. 227.

del convento de Burgos, el cual, por no estar conforme con el aserto de su predecesor, lo suprimió en la recopilación. La suposición se funda en la fecha que lleva la portada, 1690, seguida del nombre, *Fray Juan Fernández*, de quien parece ser la copia romana. Si haciendo hincapié en las palabras «recopilada por... Fray Gonzalo de Arriaga», endosamos a éste la supresión, con ello propinamos un rudo golpe a la tesis burgalesa. El Padre Hoyos, que así opina, no ha debido medir bien las consecuencias.

Pero aparte de este detalle de crítica textual, el testimonio de Arriaga, por ser el único autor que nos da los nombres de los padres de ambos religiosos, merece ser sometido a análisis minucioso que ponga en claro sus calidades. Esa labor es hoy relativamente fácil, gracias a los nuevos documentos que van apareciendo.

Al conocerse este testimonio de Arriaga hace ahora un cuarto de siglo, todos, yo entre ellos, dimos un valor extraordinario a esa aportación. Pues aunque se trataba de un autor que escribe en el segundo tertio del siglo XVII, casi un siglo después de la muerte de Francisco de Vitoria, los elementos de su relato parecían indicar que dispuso de fuentes originales desconocidas por los demás. Pero las nuevas investigaciones, lejos de contribuir a afianzar el prestigio de Arriaga, como pregonan a todos los vientos algunos de sus apologistas, lo van comprometiendo en forma tal, que puede darse la extraña paradoja de que algún día se demuestre la oriundez burgalesa de Francisco de Vitoria, a pesar del testimonio de Arriaga o sea, vinculándolo a familia distinta de la que él señala.

Este historiador—ya lo hemos dicho—es el único que nos da a conocer los nombres de los padres de ambos religiosos: el del padre, Pedro de Vitoria, tomado sin duda del *Becerro* que confeccionó el Padre Antonio de Logroño; el de la madre, Catalina de Compludo, derivado probablemente de ciertas escrituras descubiertas en estos últimos años.

Pero contra la versión de Arriaga hay argumentos serios que los partidarios de Burgos han procurado pasar por alto. La objetividad histórica exige que los expongamos con toda su fuerza, como elemento que debe tenerse en cuenta para emitir un juicio imparcial.

Primeramente el cronista del convento dominicano de Burgos señala como año de nacimiento del maestro Francisco de Vitoria, según el manuscrito de Burgos, el 1483. Ahora bien, contra esta asignación existe un documento firmado por el propio Vitoria del que se infiere con toda evidencia haber nacido diez años después. Me refiero a la declaración prestada, previo juramento, por el maestro salmantino en setiembre de 1533 como testigo en el pleito entre Hernán Núñez «Pinciano» y Hernando de la Torre, de que se habló ya en esta revista, donde dice tener «cuarenta años poco más o menos» (10). Esa aportación directa del interesado está por encima de lo que puedan afirmar sus biógrafos. Por tanto, hay que descartar como infundada la fecha de 1483 que asigna Arriaga a su nacimiento.

Abrumados por la fuerza del argumento, algunos partidarios de la tesis burgalesa han querido dar a la expresión «poco más o menos» un alcance de diez años. Pero semejante arbitrariedad está contra todo buen sentido. Porque de ser así, lo que procedía era asignar la cifra de cincuenta en lugar de cuarenta. El «poco más o menos», empleado frecuentemente por los notarios en esa clase de documentos, indica aproximación, que puede oscilar entre uno o dos cuando más. El número redondo de cuarenta que asigna la escritura puede, pues, corresponder a los 41 comenzados, que según otros indicios era la edad que entonces tenía Vitoria, pero de ningún modo a los 50, como sería preciso para dejar a salvo la cronología de Arriaga.

A mayor abundamiento y para que se vea lo fundado de nuestro cálculo, recordemos que entre los testigos presentados en el mismo pleito aparece «el maestro Martín de Azpilcueta, que se dice el doctor Navarro, ... catedrático de Decreto en el Estudio de Salamanca, ... de edad de cuarenta años poco más o menos». Ahora bien, sabemos por otras declaraciones del doctor Navarro que nació en 1492 (11). Luego a base de este docu-

(10) Lo hemos dado a conocer en LA CIENCIA TOMISTA, tomo 64, (1943), p. 48.

(11) Tanto en las ediciones latinas como en las castellanas del *Manual de Confesores*, en el escrito titulado *Al pío lector*, expresa el Doctor Navarro «haber nacido en su día (de Santa Lucía, a 13 de diciembre) del año de mil y cuatrocientos y noventa y dos». Cf. «Nueva biografía del Doctor Navarro don Martín de Azpilcueta», por H. de Oloriz, Pamplona 1916, página 4.

mento moralmente irrecusable, debemos concluir en buena lógica que Vitoria nació aproximadamente en el mismo año.

Relacionando este lapsus fundamental del historiador burgalés con su condición de ser el único que nos da el nombre de la madre de los hermanos Vitoria, se puede reconstruir fácilmente el proceso de su relato. Una vez conocido el nombre del padre, se dió a investigar el de la madre. Y habiendo encontrado en escrituras antiguas, tal vez en la carta de cesión y traspaso hecho en 1483 por Elvira Ruiz y descubierta en estos años en el archivo catedral de Burgos, que un Pedro de Vitoria estaba desposado a la sazón con Catalina de Compludo, hija de la referida Elvira Ruiz, creyó ser ellos los padres de nuestros religiosos y así lo consignó en su relato.

Importa poco que haya sido ese u otro el camino seguido por el cronista para establecer el matrimonio Vitoria-Compludo en 1483 como supuestos padres de nuestros religiosos. Lo interesante es el hecho en sí, y sobre él se imponen algunas consideraciones. No en plan de recalcitrancia, como apunta el Padre Hoyos, sino en plan de crítica razonable que ponga en claro lo endeble de semejante construcción y sus posibles fallos. Porque nos admira que dicho Padre, ingenuamente, vaya reproduciendo escrituras en que aparece el nombre de Pedro de Vitoria, y sin titubear dé por sentado que se trata siempre del mismo personaje, por supuesto, del padre de Fray Francisco.

Como reflejo de la disposición psíquica con que elabora él sus argumentos, traslademos aquí uno de los párrafos con que apostilla la primera escritura que reproduce, la de 1480, en que aparece un Pedro de Vitoria vecino de Burgos, de la cofradía de mercaderes. «Como en el apasionamiento todo cabe—escribe él—no sería extraño encontrarse con la afirmación de que el Pedro de Vitoria del documento pudiera ser diferente del padre de Fray Francisco. El radio de la posibilidad es muy amplio; pero eso equivaldría a decir que en 1540 pudo haber en Salamanca un teólogo llamado Fray Francisco de Vitoria diverso del dominico catedrático de Prima. No se debe negar que es factible esa casualidad, pero de hecho no se dió. Pues lo propio acontece en el caso anterior. Sería demasiada coincidencia que Pedro de Vitoria, mercadero, de honrado porte, de quien consta en setiembre de 1483 que hacía tiempo que se hallaba desposado

con Catalina de Compludo, tuviera su homónimo en la Cofradía de los Caballeros Mercaderos, precisamente en 1480. Aunque resultaría éste un pobre recurso, no extrañaría verlo usado por algún reacio, de los que nunca faltan en todos los campos. Claro está que en esto, como en todo, no basta con la sospecha ni con la afirmación; se precisa además la prueba» (12).

Un reacio del campo del buen sentido tiene la satisfacción de presentarle la prueba, tomada de la misma escritura clave, la de 1483, que él reproduce en segundo lugar (pp. 238-243). En ella, al final, figura entre los testigos otro Pedro de Vitoria, mercader, y vecino de Burgos, distinto del desposado con Catalina de Compludo, distinción que el buen padre, por deficiencias de lectura, no ha debido advertir (13).

Un tercer Pedro de Vitoria, vecino de Burgos, es el marido de Elvira López de Vitoria, posible madre de nuestros religiosos. Entre los papeles procedentes de San Pablo que se conservan en el Archivo Histórico Nacional, sección de Clero, en el legajo 938 de la provincia de Burgos, hay una escritura con fecha de 21 de abril de 1522 por la que dicha Elvira vende al convento dominicano de San Pablo una tierra en el término de Villafuertes. El marido había muerto ya. El apellido López de Vitoria indica bien a las claras la procedencia vitoriana más o menos inmediata de la familia de Elvira. Aparte de sus relaciones con el convento dominicano de Burgos, es también de notar que en la escritura aparecen como testigos dos hijos del matrimonio, Lope de Vitoria y Juan de Vitoria. Ahora bien,

(12) Art. citado, pág. 236.

(13) Esa escritura de 1483 la había publicado ya antes T. López Mata, cronista de Burgos, en «Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos», núm. 104, tercer trimestre de 1948. El Padre Hoyos, que cita este cuaderno, por distracción, no ha debido advertir que en él (págs. 145-149) se incluye la escritura que vuelve a publicar en su artículo, dándola por inédita. «Tiene (la escritura)—dice—el mérito de ser la primera vez que sale a luz pública, y aunque no fácil su lectura, la trasladamos con exacta fidelidad», pág. 238. El documental está escrito en hermosa letra de privilegios, como puede apreciarse por la reproducción en facsímil de su primera página que acompaña al artículo, y es de lectura llana y corriente. Lo cual hace más inexplicable que se hayan deslizado en la transcripción infidelidades, como es leer en el párrafo final de la data por dos veces *es*, por *testigos* (ts). El lapsus, al parecer de poca monta, ha sido suficiente para que el articulista no advierta que entre esos testigos figura otro Pedro de Vitoria, también mercader y vecino de Burgos, distinto del desposado con Catalina de Compludo y supuesto padre de nuestros religiosos.

en la familia de los Vitorias dominicanos hay indicios de haber existido un tercer hermano llamado Juan, al que los historiadores de la Compañía de Jesús hacen padre del jesuita Juan Alfonso de Vitoria, natural de Burgos. Con tanto derecho como Arriaga vincula nuestros religiosos a la familia Vitoria-Compludo, podríamos nosotros vincularlos a esta otra, Vitoria-López de Vitoria.

En la misma documentación procedente del archivo de San Pablo (legajo 939) hay otra escritura de 1514 sobre venta que hace de tres tierras Pedro de Vitoria, menor de edad, hijo de Pedro de Vitoria, difunto, vecino que fué de Celadilla de Sotobrín, en la merindad de Redobirna, con licencia de su hermano y curador Juan de Vitoria, al beneficiado de la iglesia de Sotragero, Pedro de Porres. Y hasta se da la coincidencia de que los dos hermanos de esta escritura llevan los mismos nombres que los hijos del matrimonio Pedro de Vitoria y Catalina Alonso de que hablaremos en seguida. Para que se vea con cuánta cautela debe procederse en la identificación de las personas, sin fiarse de la simple homonimia.

Prosigamos el análisis de la versión presentada por Arriaga a la luz de los últimos descubrimientos.

En fecha que no se precisa, pero que puede situarse en las cercanías del 1500, falleció Catalina de Compludo, habiendo tenido con Pedro de Vitoria, su marido, un hijo que se llamó Alonso de Vitoria. Pedro, al enviudar, contrajo segundo matrimonio con Catalina Alonso, de la que tuvo otros dos hijos, llamados Juan y Pedro de Vitoria. Por su testamento, fechado a 28 de junio de 1514, Pedro de Vitoria padre, con los bienes dotales de la primera mujer, o sea las heredades de Villatoro en los términos de Burgos, instituye un mayorazgo que había de llevar el sobrenombre de *Vitoria* y lo disfrutaría el hijo de ambos, Alonso de Vitoria. Pero habiendo fallecido éste poco después, el padre, por un codicilo con fecha de 25 de octubre de 1515, dispone que la heredad y el mayorazgo pasen a Juan, hijo tenido con la segunda mujer, y faltando él, al hijo segundo Pedro.

En ninguna de estas escrituras aparece la menor alusión a los religiosos Francisco y Diego, como parecía natural, dado

que fuesen hijos del primer matrimonio, lo cual se presta a consideraciones en nada favorables a la elaboración de Arriaga.

Pero es todavía más extraño que ese Pedro de Vitoria, por hipótesis el único representante de los Arcayas en Burgos, ponga el extraordinario empeño que revela su testamento en perpetuar en esta ciudad el sobrenombre toponímico *de Vitoria*, de reciente empleo en la familia, y en cambio no mencione para nada el patronímico de los *Arcayas*, de antiguo abolengo, que heredó de sus mayores. Esta anomalía bastaría para poner en duda que se trate del padre de nuestros religiosos. Y si a ello añadimos las demás incoherencias que quedan indicadas, el ánimo menos prevenido, a poco que recapacite, tiene que reconocer que la vinculación de estos religiosos a la familia Vitoria-Compludo carece de la solidez que se requiere para merecer nuestro pleno asentimiento.

Una buena parte de los historiadores burgaleses que han escrito sobre la presente cuestión en los últimos años parten siempre de la autoridad indiscutible de Arriaga. Sobre ella levantan su construcción, dando por supuesto que han entrado por el verdadero camino que les ha de conducir a la meta de sus anhelos. Tan aferrados están a ello, que cualquiera que pretenda suscitar dudas sobre la solvencia del cronista dominicano, es un apasionado recalcitrante, cuyo cerrilismo le impide apreciar la evidencia de sus razonamientos.

Ciertamente no ha de ser en esa zona de pasión en la que se zanjén las dudas históricas. Que si es necesario poner calor y entusiasmo en el trabajo para sacar a luz las pruebas que decidan el pleito, no es menos preciso someter esas pruebas al examen de un juicio contradictorio, escuchando a quienes no están dispuestos a sumarse ciegamente a las deducciones fáciles de cualquier historiador improvisado.

Mientras no se presenten esas pruebas que nos garanticen contra todo riesgo de una falsa deducción, podremos sin ofensa de nadie afirmar que no se ha probado históricamente la naturaleza burgalesa del insigne maestro Francisco de Vitoria. El problema queda en pie; no se ha dicho sobre él la última palabra.

NOTAS CRITICAS

Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana (*)

Cuantos están al tanto del movimiento científico espiritualista de los últimos tiempos, saben que el P. Ignacio G. Menéndez-Reigada, O. P., era una de sus figuras más sobresalientes, y en el campo de la especulación teológico-mística la primera de todas. Una obra suya de esta índole es un gran acontecimiento científico, y como tal era esperada la que comentamos, no obstante haber sido anticipada parcialmente en diversas publicaciones. La muerte del autor—llorada por todos los estudiosos—la hace aún más apreciable, pues representa su más precioso legado a la cultura teológica (1).

Integran la obra la traducción del célebre comentario de Juan de Santo Tomás a la cuestión 68 de *Prima Secundae* de Santo Tomás sobre los dones, y veinte Notas o disertaciones originales del P. Reigada intercaladas en la traducción y que ocupan la mayor parte del libro. De las 613 páginas de éste, llenan 166 el texto de Juan de Santo Tomás y todas las restantes el escrito del P. Menéndez-Reigada.

Nada vamos a decir del clásico tratado, reconocido por todos como el mejor en la materia, desde Santo Tomás a nuestros días. La presente traducción española salva la riqueza, la pre-

(*) G. MENENDEZ-REIGADA (P. Ignacio, O. P.), *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana, por el Ven. P. M. Fr. Juan de Santo Tomás*. Traducción, introducción y notas doctrinales.—Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1948.

(1) Escribimos este comentario muchos meses antes de la muerte del P. Menéndez-Reigada, en la idea y deseo de que él lo leyera. Hoy suprimimos algunas observaciones que sólo en esa suposición podían ser útiles.

cisión y la fuerza del pensamiento del autor, mejora notablemente su forma literaria, modernizando su expresión, aligerando su estilo y embelleciendo su lenguaje. En cuanto cabe, se adapta tan alta y fecunda doctrina al alcance del lector no teólogo de buena cultura humana y religiosa. Los cultivadores de la Teología hubieran agradecido la reproducción simultánea del original latino, para ellos imprescindible, y no muy fácil de tener a mano por la escasez del *Cursus theologicus*.

He aquí los temas de las notas por el orden con que se intercalan en la obra: *Las tres vías. Inhabitación, dones y experiencia mística. Los dones y la contemplación. El modo normal de obrar los hábitos infusos. Obligatoriedad de los dones. Crecimiento en la caridad y en los dones. Diferencias generales entre dones y virtudes. Los dones son necesarios para ayuda y perfección de las virtudes infusas. Necesidad de los dones para la salvación. Nombre y número de los dones. Los dones y las gracias gratis datus en los fenómenos místicos extraordinarios. La virtud de la fe y el don de entendimiento. El don de entendimiento y las tentaciones contra la fe. El don de entendimiento y la visión beatífica. El don de sabiduría y el amor afectivo. Diferencia entre el don de consejo y la prudencia infusa. Don de consejo y espíritu de sumisión. La materia del don de piedad. El don de temor y las purificaciones pasivas. Vicios contrarios a los dones. El estado de perfección y la confirmación en gracia.*

Estas Notas del P. Menéndez-Reigada que, como dijimos, forman el grueso del volumen, no son tales notas, sino un buen número de capítulos de una gran obra que el autor llevaba en la cabeza y hasta en la voluntad y no acabó de acabar. Y no son tales notas, porque ni se ordenan al esclarecimiento del texto, ni tienen nada que ver con él, salvo en la identidad genérica del tema y en la coincidencia fundamental de ideas.

Interponiéndolas en el comentario juantomista el autor disimuló la falta de organización, orden e integridad de su trabajo, y hasta intentó exonerarse de la responsabilidad científica de darnos la obra completa que esperábamos de él. Dios sabe si fué buen juez en propia causa y si la Historia de la Teología le absolverá de esta omisión, ya irremediable. Es previsible que el futuro le pondrá reiteradamente al descubierto, publicando separado su trabajo y haciéndolo ir por su propio pie y no a costas

de Fray Juan, que no tiene por qué cargar con tan crecida criatura que no es suya.

En honor del gran teólogo de los Dones, y en beneficio de la espiritualidad hispánica, hubiera sido mejor una anotación aclaratoria de su texto, en una publicación bilingüe: del desgarrado latín originario y del elegante español de su traducción.

Ya entenderá el lector que, sólo por relación a lo que el P. Menéndez-Reigada nos podía dar, hacemos de menos lo que, dichosamente, nos ha dado, que es, sin embargo y sin comparación, lo mejor que desde el mismo Juan de Santo Tomás hasta la fecha se ha escrito sobre los dones. En el edificio en construcción de la teología donal, la aportación de nuestro gran Maestro será un tercer piso magnífico, después del primero de Santo Tomás y del segundo de Fray Juan de Santo Tomás. La preparación del autor para estas investigaciones teológico-místicas era excepcional. «Veinte años de explicación de la segunda parte de la *Suma Teológica*, pocos menos de enseñanza de un curso de Ascética y Mística, la lectura asidua de místicos y teólogos, con el trato íntimo y dirección de algunas almas santas y otras muchas que a la santidad caminan y que Dios ha puesto en mis manos desde los comienzos de mi ministerio sacerdotal, me ponen en condiciones excepcionales para hablar de estas materias con alguna garantía de acierto» (pág. 24). Esto decía, consciente y sencillo, el mismo autor. Hay que añadir que poseía una inteligencia nada común, una imaginación fértil y, junto con ellas y a su servicio, viva sensibilidad estética, buena formación literaria, estilo cuidado y fácil, léxico abundante y expresivo. Todo este conjunto de cualidades abrillanta su exposición teológica que discurre como río caudaloso, amplio, sereno, claro, en magníficas disertaciones.

El P. Menéndez-Reigada da su propia lección sin cuidarse poco ni mucho de las razones y opiniones de los demás. Ni las refiere ni las discute. Sólo al P. Crisógono apunta directamente, aunque sin citar su nombre. Cree justificado su monólogo porque no quiere polemizar y porque hace labor doctrinal y no de erudición. Pero en esto no estarán conformes sus lectores ni sus críticos. No es preciso polemizar para dar cuenta sincera y objetiva del estado de las cuestiones con sus pros y sus contras, y hasta es de justicia para los autores, que merecen ser oídos,

y para los lectores, que deben ser lealmente informados. Ni es preciso pecar de eruditismo para señalar oportunamente las fuentes de inspiración o de documentación. Ciertamente que la competencia del P. Menéndez-Reigada aminora este fallo informativo de su obra, pero no deja de ser un fallo que la desdora y le resta autoridad. Y ya que referimos nuestros desagrados, diremos otro que se refiere también a su obra en general; y es el excesivo expresivismo en símiles, en frases y hasta en palabras, que desentona de la altura y delicadeza del asunto y de la finura de espíritu que poseía y revelaba el autor. Se le iba a veces su pluma realista. Pero vayamos a lo importante, que son sus magníficas disquisiciones.

El problema eje de todas ellas lo expresa bien su título general, *Los dones y la perfección cristiana*, es decir, la actividad de los dones y su necesidad e influencia en la vida de la gracia hasta su pleno desenvolvimiento o perfección. La gracia tiene dos principios de actividad divina, que son las virtudes infusas y los dones, distintos e interdependientes a la vez. En la debida comprensión de su diferencia y mutua relación está la clave para la inteligencia de la vida cristiana y de las exigencias y modalidades de su desarrollo. En su profunda penetración y precisión está el mérito principal de nuestro autor. Sus principios, cuya inagotable fecundidad muestra él maravillosamente en sus diversos estudios, son muy sencillos. Las virtudes regidas por la razón o ejercitadas *al modo humano de obrar*, no pueden alcanzar la perfección divina que les corresponde. Necesitan para ello de la dirección del Espíritu Santo mediante los dones que nos habilitan a ser movidos por Él, por encima de nuestra razón, en nuestra actividad cristiana. La vida ascética, que es la de las virtudes regidas por la razón o ejercitadas humanamente, no basta para la perfección cristiana. Se necesita la vida mística, que es la de las virtudes regidas por el Espíritu Santo o ejercitadas divinamente mediante los dones. En éstos hay que buscar la explicación teológica de la vida mística y de todas sus experiencias, pues constituyen ellos su principio eficiente y formal. El autor se adentra con penetrante mirada de teólogo en el mundo íntimo de las almas santas, que le es bien conocido, va sorprendiendo las derivaciones donales de las más divinas vivencias y las va mostrando al lector como flores y frutos del árbol

donal. Imposible es referir aquí sus magistrales lecciones y sus luminosos atisbos de lo divino. Sólo podemos recrear un poco la memoria recordando algunos de los puntos más salientes de su doctrina.

Su verdad central es la *inhabitación divina del alma*, misterio fontal de la vida de la gracia y de sus más sublimes experiencias. Este misterio tortura todavía con su grandeza la estrechez de la inteligencia creyente, afanada durante veinte siglos en darle una formulación teológica satisfactoria sin haberlo todavía conseguido. El Padre Reigada le dedica uno de sus mejores tratados. Como de costumbre, da su propio parecer sin escuchar ni discutir los ajenos, tantos y tan recientes y tan importantes en este caso. Rechaza como explicación teológica de la inhabitación trinitaria la presencia de inmensidad y la presencia por amor y conocimiento; «que equivaldría a negar su realidad viviente» (p. 8), y concluye que «la inhabitación formalmente consiste en una unión amistosa entre Dios y el hombre realizada por la gracia, en virtud de la cual Dios se da al alma y está personal y sustancialmente en ella, haciéndola participante de su vida divina» (p. 103). En pro de esta conclusión aduce: 1, que «la unión por la gracia y la unión por la gloria no difieren sino en la condición o estado». 2, «Por la gracia se dan realmente al alma las divinas Personas» (p. 105). 3, «La gracia como participación de la naturaleza y vida divinas, incluye la presencia real de las divinas Personas» (p. 108). 4, «Por la gracia el Espíritu Santo se une al alma como regla de nuestras acciones» (p. 111). 5, «El conocimiento místico supone la presencia real de Dios en el alma por la gracia» (p. 114).

Diferencia de dones y virtudes.—El punto crucial de toda la teología de los dones, advierte certeramente el autor, está en señalar con precisión su diferencia de las virtudes. Así lo intenta y logra él luminosamente, descubriendo estas diferencias principales: 1.^a Regla de razón en las virtudes y regla divina en los dones (p. 272). 2.^a Modo humano de obrar en las virtudes y modo divino en los dones (p. 272). 3.^a Uso a nuestro arbitrio de las virtudes y uso al arbitrio divino de los dones (p. 274). 4.^a Estado activo en las virtudes y estado pasivo en los dones (p. 277). Estas diferencias suponen las de sus causas, especialmente la

de su causa formal, es decir, la de su objeto, que es para las virtudes el bien divino regulado por la razón cristiana, y para los dones el bien divino regulado por el Espíritu Santo.

Modo sobrehumano único en los dones.—Por ser el divino Espíritu el agente principal y la regla de la actividad donal, es divino y no humano el modo de esta actividad. El Padre M. R. combate enérgicamente la inconsistente teoría del doble modo, humano y divino, de los dones, inventada para fundamentar la doctrina dualista de la perfección cristiana, y defendida principalmente por el malogrado P. Crisógono de J. S. Examinando la cuestión en sus raíces, el Padre M. R. demuestra que el modo divino es el connatural a los hábitos sobrenaturales, constreñidos a una actuación humana por las deficiencias del sujeto, pero tendentes a la regulación divina que por su naturaleza les corresponde, y que logran por la actuación de los dones.

Necesidad de los dones.—La necesidad de éstos es, pues, perentoria para la perfección cristiana, pues las virtudes infusas controladas por nuestra razón no alcanzan nunca la plenitud divina que requiere nuestra connaturalización con Dios: nuestro cabal endiosamiento. El Padre M. R. había escrito ya un opúsculo magistral sobre esta cuestión (2). Nadie como él ha patentizado la inviabilidad de una perfección cristiana sin el régimen divino del Espíritu Santo por sus dones.

Obligatoriedad de la inspiración de los dones.—Cuestión de gran importancia práctica para la orientación de las almas es la obligatoriedad de obedecer el impulso interior de los dones, que exige la ejecución de lo más perfecto aunque ninguna ley lo ordene ni la razón humana lo imponga. El Padre M. R. defiende decididamente la obligación de seguir estos impulsos del Espíritu Santo, porque son como leyes vitales íntimas que no requieren preceptuación alguna exterior, y en las cuales se manifiesta la voluntad particular de Dios para el alma y, por tanto, el medio imprescindible de perfección para ella. «La fidelidad en seguir las mociones interiores de los dones es el medio único y absolutamente necesario para alcanzar la santidad» (p. 214).

Los dones y la contemplación sobrenatural, específicamente una.—La actividad más relevante de los dones es la contempla-

(2) *Necesidad de los dones del Espíritu Santo.*—Salamanca, 1939.

ción infusa de los divinos misterios. Para ella disponen las virtudes morales y los dones activos; pero tiene por principio elicitivo y formal los dones intelectuales de ciencia, entendimiento y sabiduría, fundados en la fe y movidos por la caridad. A juicio del autor no existe, fuera de los dones, principio alguno contemplativo sobrenatural, ni cabe, por tanto, otra contemplación cristiana que la infusa o donal. Mantiene vigorosamente el P. Menéndez-Reigada su conocida tesis de la *absoluta imposibilidad* de una *contemplación adquirida* sobrenatural, que él quisiera borrar de la mente de los teólogos por falsa, y del conocimiento de las almas por peligrosa. «Quisiéramos de una vez acabar con este engaño de los que piensan tener contemplación sobrenatural y adquirida sin la intervención de los dones, porque hoy, como en tiempo de Juan de Santo Tomás, como medio siglo más tarde cuando la Iglesia la ha condenado, creemos sinceramente que puede producir estragos en las almas, apartándolas de la senda verdadera» (p. 131). Aunque la ojeriza del Padre M. R. contra esta vana contemplación es tan justificada como demuestran sus irrefutables razones, el peligro práctico no sería tan grande si, como reclamaba el P. Arinterro, se asignase a ese nombre un significado concreto, cual pudiera ser alguna manera reconocida de oración en las que interviene todavía cierta actividad propia del alma, aunque prevalezca ya en ella la intervención donal divina. Pero nunca se dió un nombre tan insignificante y vacío con tan diversas significaciones, de ellas descabelladas y de ellas reprobables.

La contemplación mística y la perfección.—Los adversarios de la necesidad de la vida mística para la perfección cristiana suelen oponer que, de serlo ésta, lo sería también la contemplación infusa, cosa que les parece aún más rechazable. Ciertamente no es válida esta consecuencia, pues la vida mística es la vida donal, y no todos los dones son contemplativos, ni siempre son éstos los que prevalecen en todas las almas santas. Sin embargo, el Padre M. R. admite y defiende que también la contemplación, infusa aunque en muy variadas formas, es necesaria para la santidad. «Ni hay perfección sin vida mística, que consiste en la actuación de los dones, ni, de ley ordinaria, hay mística sin alguna manera de contemplación» (p. 65).

La naturaleza del conocimiento místico.—El abstruso problema de la naturaleza del conocimiento místico siempre rehuye

tratarlo expresamente nuestro autor, como si no hubiera dado con una solución que le plazca. De paso, lo ha tocado varias veces en sus escritos, y en éste propone algunos principios de solución que pueden ser interesantes para quien haya de examinarlo de propósito. Este conocimiento intuitivo y experimental de Dios, ni es facial como en la gloria, ni es por especies abstraídas por nuestro entendimiento, ni por especies infundidas por Dios. ¿Cuál puede ser, pues, el medio o especie inteligible de visión o percepción de este conocimiento? El Padre M. R. cree que es la gracia divina. ¿Es esto posible? «El entendimiento purificado, espiritualizado y divinizado por la gracia, la fe y los dones, despojado de todo lo material en cuanto a su actuación—aunque de hecho el alma esté aún unida al cuerpo—, no parece encuentre obstáculo en reflejarse sobre la misma alma y ver en ella a Dios mediante la gracia que la informa. Si el alma estuviese ya separada del cuerpo, ningún inconveniente habría en admitirlo. Pues tampoco se ve repugnancia en admitir que el entendimiento así purificado de un modo sobrenatural, quede como desprendido de la materia en sus actos sobrenaturales para ver a Dios con todas las verdades de la fe, en el alma divinizada por la gracia, con una visión experimental, por su unión con la misma alma» (p. 439-40).

Constitutivo de la vida mística.—De todo lo dicho se colige que para el Padre M. R., como para todo el neotomismo espiritual, la mística consiste en la actuación de los dones del Espíritu Santo. «Toda la vida cristiana es potencialmente mística, aunque en la mayoría de los cristianos no llegue a actualizarse por falta de generosidad y correspondencia a la gracia» (p. 280). Mas «cuando los dones llegan ya a obrar de un modo constante y predominante en el alma, entonces es cuando con toda propiedad se puede decir que vive vida mística» (p. 280).

Los dones y los fenómenos místicos.—¿Quiere esto decir que los llamados fenómenos místicos nada tienen que ver con la actividad de los dones, y que hay que acudir siempre a intervenciones extraordinarias de Dios para explicarlos? El Padre M. R. dedica a este problema uno de sus estudios más originales y sugestivos. Lástima que la clarividencia teológica de este magnífico capítulo no utilice los datos de la psicología normal y patológica que tanto ilustrarían los de la hagiografía cristiana.

El autor se da cuenta perfecta de ello (p. 357, 368 y 378); pero recusa simultanear el estudio teológico de los fenómenos místicos con el estudio científico de los similares fenómenos naturales. De todos modos, las explicaciones que en su campo propone el P. Menéndez-Reigada, son interesantísimas, y en la mayoría de los casos de gran verosimilitud. En su fino análisis de la variadísima casuística extraordinaria, va descubriendo, con gran sorpresa del lector, irradiaciones donales insospechadas. Los hechos más asombrosos aparecen relacionados con la actuación latente de los dones del divino Espíritu. Después de leído y ponderado este capítulo, se impone la más honda persuasión de que lo verdaderamente sublime en los santos es su santidad. Una vez deificados, no hay que maravillarse de ninguna maravilla, pues la santidad es superior a todas ellas y son como su decoro más espontáneo y apropiado.

La unión transformante, término normal de la perfección cristiana.—La culminación de esta vida santa en la tierra es la unión transformante o estado de *matrimonio espiritual* entre el alma y Dios, el cual «es el florecimiento normal de la gracia santificante en esta vida, con su cortejo de virtudes y dones; el pleno desenvolvimiento de ese germen divino, depositado en el alma con el bautismo; la edad perfecta de los nacidos en Cristo por el Espíritu Santo, a la cual debe llegar todo aquel que no opone obstáculo ni resistencia» (p. 603).

Unidad de vida, vía y perfección cristiana.—A esa divina cumbre de la vida unitiva llega el alma por la sola vía de la actividad de la gracia, ejercitada primero al modo humano en la vida ascética y luego al modo divino en la vida mística. En esta sola y única vía ascético-mística de perfección cristiana se cumplen las tres clásicas etapas o fases de purificación, iluminación y unión. En la denominada vía purgativa, la actuación de los dones es más bien latente o de manifestación transeúnte y circunstancial; en la iluminativa prevalece ya sobre el ejercicio humano de las virtudes; y en la unitiva, señorea y rige enteramente nuestra vida. El estudio que el Padre M. R. hace de las tres vías en su primera disertación, es quizá el más precioso de todo su libro. La vida de la gracia en su divina y connatural evolución, recorre esas tres fases y sus múltiples grados, dirigida primero por la razón y luego por el mismo Espíritu Santo.

Una vía ascética de perfección paralela a la vía mística es absolutamente inconcebible, intrínsecamente absurda, en verdadera teología. «Contraponer la ascética a la mística, como si fuesen dos vías paralelas que conducen al mismo término de la santidad, es romper la unidad de la vida cristiana, es descuartizar el organismo sobrenatural y relegar los dones a la categoría de muebles de lujo que sólo pueden utilizar los privilegiados de la fortuna y no todos los hijos adoptivos de Dios» (p. 280-81).

Normas de dirección espiritual.—Las consecuencias de estos principios de espiritualidad para la orientación y dirección de las almas son de la mayor trascendencia, y el autor no deja de apuntarlas a lo largo de sus especulaciones. Entre las principales deben contarse estas cuatro: 1.^a La vida ascética o ejercicio de las virtudes cristianas bajo el régimen de la razón, es una preparación para la vida mística, que es el ejercicio de las virtudes bajo el régimen del Espíritu Santo por sus dones. 2.^a Esta preparación es imprescindible, pues sin la plena abnegación que ella requiere, no está el alma en condiciones de ser regida por el Espíritu de Dios. «Para que nuestras facultades se sometan dócilmente a las inspiraciones del Espíritu Santo, tienen que aprender antes a someterse a la propia razón, que es más fácil y conatural a nosotros mismos» (p. 284). 3.^a El principal actor y director de la santificación del alma es el Espíritu Santo. 4.^a «Los directores humanos no han de ser más que cooperadores de ese mismo Espíritu Divino, para quitar obstáculos o resistencias, empujar en el mismo sentido que El sopla, acuciar si el alma se duerme, sostener si vacila, espantar los lobos que le salgan al paso, prevenir los peligros en que pueda encontrarse, disipar miedos y desvanecer fantasmas» (p. 540). «Su principal empeño ha de ser poner a las almas bajo la dirección del Espíritu Santo y secundar después esta acción divina» (ib).

Por estos pequeños manojos espigados al pasar, puede hacerse idea el lector de la exhuberante mies de este libro. Digamos para ser del todo sinceros que algunas espigas no nos parecen de buen trigo, especialmente sus puntos de vista sobre el aumento de la caridad, la dependencia entre la perfección sobre-

natural y la capacidad natural, la certeza de la fe y la posibilidad de mayor amor sobrenatural que conocimiento.

El problema del aumento de la caridad y con ella de los demás hábitos sobrenaturales, es de los más complicados de la Teología, como lo demuestra la variedad de pareceres, no sólo de los teólogos de diversas escuelas, sino de los de un mismo sistema, por ejemplo, el tomista. Grandes teólogos de todas las épocas han esforzado su ingenio para hallar una solución aceptable y no lo han conseguido. El Padre M. R. insinúa que ha sido el interés de contemporizar con la humana flaqueza más que la dificultad objetiva de la cuestión el que ha impedido resolverla. Pero esta inculpación, si para algún teólogo o grupo de ellos pudiera ser menos injusta, sería injustísima referida a todos ellos. ¿Por qué estos exculpados, tantos y tan eminentes, y empeñados en resolverla totis viribus (3) no lo consiguieron? El Padre M. R. no tiene inconveniente en hacer caso omiso de todos ellos o de todas sus sentencias y argumentos, y en proponer su propia solución como la cosa más natural del mundo. Creemos que tantos siglos de Teología merecían mayor consideración y el lector una información más objetiva.

Por lo demás, la opinión del P. Menéndez-Reigada será una más en la serie de las tomistas. Nosotros mismos ya la hemos citado como tal en nuestras clases, entre las que no nos parecen del todo conformes con Santo Tomás ni con la verdad. Veamos brevemente por qué, reservando para momento más oportuno, si llega, la exposición positiva de nuestra interpretación del Maestro Común.

El pensamiento del Padre M. R. se mueve sobre dos presupuestos. 1. Hay que distinguir en los hábitos *una perfección esencial* «que consiste en la actualización y encauzamiento de la energía potencial del sujeto, en orden a las operaciones de determinada especie» (p. 239) y *una perfección accidental* que consiste en una mayor radicación negativa del hábito, por cuanto remueve las inclinaciones contrarias y facilita indirectamente su

(3) Recuérdese con qué alma abordaba Báñez la cuestión: «In cujus dilucidatione, adjuvante Christo Salvatore nostro, et meritis B. V., et Divi Thomae precibus suffragantibus, totos nervos contendere statuo.» (In. 2-2. q. 24. a. 5.)

operación (p. 238 y 239). Hay dos clases de *actos remisos* de caridad; remisos o menos intensos que el hábito por imposibilidad inculpable de atención actual, y remisos o menos intensos que el hábito por negligencia culpable, que son los actos tibios (p. 252, etc.).

En consecuencia, el autor dictamina que, si bien considerado en absoluto, habría que decir que todo acto de caridad merece su aumento, el hábito de la caridad sólo se aumenta esencialmente cuando en esta vida se ejecutan actos más intensos que el hábito. Los remisos, por tanto, no aumentan esencialmente la caridad ni el premio o gloria esencial. No obstante, los remisos inculpables disponen accidentalmente para el crecimiento de la caridad, haciendo indirectamente más fácil su operación más ferviente y merecen premio accidental (p. 252); en cambio, los remisos por negligencia o tibios disminuyen indirectamente la caridad y disponen para su pérdida (p. 247 y 253, etc.).

El Padre M. R. prueba sólidamente la necesidad de los actos más intensos para el aumento esencial del hábito y, por tanto, la insuficiencia de los remisos para causar su aumento *actual*. Nos desagrada, en cambio, en su teoría, la identificación de la actuación remisa de la caridad, con la tibieza y la consiguiente repercusión sobre aquélla de la calificación moral que ésta merece. Los actos remisos de caridad son execrables porque lo son los hombres tibios según las Sagradas Escrituras (p. 246). En esta inteligencia conceptúa los actos remisos como pecados veniales o, al menos, asegura que los incluyen, y les atribuye, en consecuencia, los daños y peligros que a los pecados veniales atribuye Santo Tomás, es decir, la disposición indirecta para el pecado mortal y para la pérdida de la caridad. «Los actos menos intensos por nuestra flojedad y tibieza, tienden de suyo a disminuir el hábito y disponen para perderle. Y la razón es *porque en ellos hay algún pecado venial*, y los pecados veniales, aunque no disminuyen intrínsecamente el hábito de la caridad, lo disminuyen extrínseca e indirectamente, en cuanto son contrarios al acto de la caridad y hace que se levanten tendencias opuestas a ella, con lo cual dispone para que la caridad misma se pierda» (p. 253).

Esta identificación es una verdadera confusión. La actuación, aunque débil, de la caridad y demás virtudes, es lo que

queda de bueno en la vida tibia. Lo verdaderamente malo de ella es la comisión de innumerables faltas veniales y la omisión de numerosos ejercicios de virtud necesarios para la perfección. Lo que de ellos queda se resiente de esta atonía moral general. Pero esta actividad virtuosa débil no es execrable ni pecaminosa. Un acto de caridad, por remiso que sea, es esencialmente bueno como procedente de ella y de la gracia actual divina y dirigido a Dios como a bien esencial y último fin sobrenatural. Es, por tanto, de suyo laudable y meritorio, aunque no tanto que baste para el acrecentamiento actual de su hábito. El pecado venial, en cambio, es una actividad *praeter finem ultimum*, no opuesta al hábito, pero sí al acto de la caridad y de la gracia, en la que, por consiguiente, no cabe admitir su divina influencia. Estas actuaciones pecaminosas, aunque veniales, son las que disponen indirectamente para la pérdida de la caridad, y no sus propios actos por débiles que sean. La computación de los actos remisos como pecaminosos, por negligentes, es tesis singular de Durando.

No decimos que la tibieza no rebaje la tensión del amor divino del alma. Un afecto se resiente de la vehemencia de los afectos contrarios. El desorden afectivo que implica una vida tibia, la desviada propensión de los pecados veniales frecuentes, dificulta el fervor o intensidad de la caridad. Pero el pecado está en estos afectos desordenados y no en el amor divino dificultado por ellos, aunque se resienta de su desvío. Hasta puede ocurrir —y acaso ocurra más veces de lo que se piensa— que los llamados ejercicios descuidados de caridad o de virtud sean virtuosos solamente en su materialidad o apariencia y no en su íntima realidad. Lo que no es admisible es la calificación pecaminosa de ningún acto virtuoso. Un acto de virtud no es a la par un acto vicioso y vituperable.

Tampoco estimamos verdadero ni tomista, que los otros actos remisos (los no culpables del autor), concurren sólo accidentalmente al perfeccionamiento de la caridad y merezcan solamente premio accidental. Son estos actos remisos verdaderas actuaciones de la caridad, que si, por ser remisos, no la acrecientan al instante, por ser actos habilitan para otros nuevos más intensos y adecuados, que lo acrecentarán a su hora. Esta operación proporcionada al agrado del hábito será la disposición próxima para

su aumento; pero actuará en virtud de los actos más débiles precedentes que fueron su preparación inadecuada y remota. Así piensa y habla Santo Tomás:

«Quandoque unus actus disponit ultima dispositione ut infundatur charitas... quandoque autem unus actus non disponit nisi dispositione remota, et sequens actus magis disponit, et sic deinceps, secundum quod ex multis bonis actibus pervenitur ad ultimam dispositionem, inquantum actus sequens operatur in virtute omnium praecedentium... Quando igitur ita est quod homo non habens charitatem ex tota virtute bonitatis naturalis sibi inditae movetur ad charitatem, tunc unus actus disponit eum ultima dispositione, ut charitas sibi detur. Quando vero non secundum totam virtutem sed secundum aliquid ejus praeparatur ad charitatem, tunc actus non est sicut dispositio ultima, sed remota, et per plures actus poterit pervenire ad dispositionem ultimam. Similiter dico ex parte alia, quod quando actus procedit ex tota virtute habentis, et quantum ad virtutem naturae, et quantum ad virtutem habitus infusi, tunc unus actus disponit, et meretur augmentum charitatis, ut statim fiat. Quando autem non secundum totam virtutem procedit actus ille, tunc est ut dispositio remota, et poterit tunc per plures actus pervenire ad augmentum charitatis...» (I Sent. D. XVII, q. 2. a. 3. c.).

Estos actos, por tanto, no disponen solamente para una perfección accidental de la caridad sino para su perfección esencial y, consiguientemente, no tienen sólo premio accidental sino verdadero premio esencial. La actuación remisa de la caridad no es sólo remotiva de impedimentos y causa de una radicación meramente negativa de su hábito. Radicación y aumento son lo mismo. Esta actividad tenue de la caridad es positiva, como verdadero amor divino, y a la vez negativa, como desamor de los bienes incompatibles con Dios; pero es lo uno y lo otro en grado inferior al del hábito y, como tal, ineficaz para aumentarlo al instante. Es, sin embargo, una eficiencia real que prepara y facilita otras mejores, hasta prorrumpir en una actuación adecuada que suba de grado al amor.

La dependencia entre la perfección sobrenatural y la capacidad natural.—Tampoco nos satisface la dependencia y proporción, a nuestro parecer exagerada, que el autor señala entre la capacidad natural amativa del alma y la perfección de la caridad.

Es él demasiado teólogo y tomista para no excluir en principio la existencia de potencia alguna positiva en la naturaleza humana para lo sobrenatural, o para reducir las posibilidades de perfeccionamiento divino del alma a los límites de su capacidad natural. Pero, esto no obstante, enseña reiteradamente que en la etapa purgativa e iluminativa de la vida sobrenatural la caridad se emplea en «informar *nuestra potencia natural volitiva*, sobrenaturalizándola toda hasta llenarla y agotarla, esto es, hasta que *toda nuestra capacidad natural de amor* quede absorbida por la forma sobrenatural de la caridad... Cuando esta obra se termina puede, por tanto, decirse que *se ha llegado a la perfección*, puesto que *allí ya nada falta, no hay hueco*, por decirlo así, para alojar más caridad, *porque toda la potencia natural está llena*» (p. 70). Como esta capacidad de amor, razona el autor, es diferente en cada alma, pueden todas ser perfectas poseyendo muy diverso grado de amor. (Cfr. p. 84-85).

Repito que el autor reconoce que sobre este límite natural puede Dios añadir indefinidamente. Pero no es fácil leer los párrafos citados o aludidos sin pensar en una capacidad natural activa o exigitiva de amor sobrenatural que la caridad ha de llenar y con cuya llenez ya es ella perfecta. ¿Se compagina bien esta doctrina con la mera pasividad obedencial para lo divino y con la respuesta negativa de Santo Tomás a la pregunta de si Dios da la caridad en proporción con la capacidad natural de cada hombre? (2-2; q. 24, a. 3.)

Sin duda que en la unión y transformación divina de las almas caben diversos grados, pero su medida se toma de la diversa donación de Cristo y no de la diversa capacidad natural de amor de Dios. Más aún. Está muy lejos de ser cierto que las almas no sean iguales en su perfectibilidad natural radical, aunque de hecho las condiciones físicas del sujeto posibiliten muy distinto alcance efectivo de perfección. Pero prescindiendo de este problema de la igualdad de las almas, aún en pleito, la capacidad pasiva de elevación del hombre a la vida sobrenatural se funda en la naturaleza racional en cuanto tal y no en el grado positivo y real de perfectibilidad natural de los diversos sujetos humanos. Ninguno es divinamente perfecto cuando o porque humanamente ya no puede amar más.

La certeza de la fe.—No parece segura la posición del autor sobre este punto. Concede el P. Menéndez-Reigada a la fe una certeza *objetiva*, proveniente de su objeto formal, superior a toda otra certeza. «Mas no sucede lo mismo, dice, cuando se trata de la certeza *subjetiva*, porque ésta corresponde a la perfección con que el entendimiento alcanza su objeto. Por eso la fe *para nosotros y en nosotros*, tiene menos certeza que la sabiduría, ciencia y entendimiento, considerados éstos como hábitos naturales» (p. 445). «Resalta grandemente en esto el defecto de nuestra fe, por la desproporción que hay entre su máxima certeza objetiva y su *mínima certeza subjetiva*» (ib).

No pensamos ni vemos que piense así Santo Tomás. No hay una certeza puramente objetiva, ni la así llamada por el autor se da fuera del sujeto. Procede, en efecto, esta certeza de la fe de su objeto formal, que es la veracidad divina (*fides innititur veritate divinae*), es decir, de su motivo de asentimiento y adhesión a la verdad revelada. Este motivo no lo es formalmente sino en cuanto mueve, es decir, en cuanto causa o motiva la adhesión de la inteligencia. La firmeza de esta adhesión es proporcional a ese motivo y superior, por tanto, a toda otra fundada en una motivación racional. Es, pues, una certeza causada en el sujeto creyente por el objeto formal de la fe; y es, por tanto, una certeza subjetiva superior a cualquiera otra certidumbre del hombre. Y así no cabe decir que la fe *en nosotros* tiene una certeza inferior a la de los hábitos naturales. Si en nosotros es menos cierta, ¿dónde es más cierta? Acaso se nos responda que lo es *secundum causam*. Así es; pero por su causa en cuanto causa, y, por tanto, también *secundum effectum*.

¿Luego no es verdad que la certeza de la fe es en algún sentido inferior *para el hombre* a la de sus conocimientos naturales? Sí lo es. Pero no en la adhesión al objeto, sino en la claridad con que la inteligencia lo alcanza, o como dice Santo Tomás, *quantum ad plenitudinem consecutionis*, o *quantum ad maiorem manifestationem*. (2-2. q. 4: a. 8. y ad 3.) De esta falta de evidencia procede la inquietud del entendimiento, no obstante la seguridad de la adhesión. *Fides est cum assensione cogitare*. Un asentimiento firme, pero insatisfecho, por inevidente.

Esta interpretación de Santo Tomás es del todo conforme a sus expresos testimonios. «Certitudo duo potest importare: sci-

licet, firmitatem adhaesionis; et quantum ad hoc fides est certior omni intellectu et scientia, quia prima veritas, quae causat fidei assensum, est fortior causa quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus vel scientiae; importat etiam evidentiam ejus cui assentitur, et sic fides non habet certitudinem, sed scientia et intellectus: et exinde est quod intellectus cogitationem non habet». (De Veritate, q. 14. a. 1. ad 7; Cfr. ib. q. 10, a. 12 ad 6).

Posibilidad de mayor amor sobrenatural que conocimiento.—

Enseña el Padre M. R. que el amor sobrenatural puede ser mayor que el conocimiento especulativo, pero no que el conocimiento experimental de Dios. Dos razones muy tomistas nos hacen admitir a nosotros esa posibilidad: la *inmediación* del amor, que le permite adentrarse en la realidad divina mucho más que el conocimiento, y la *pasividad* del mismo amor, por la que puede ser inflamado por el Espíritu Santo sin contar con la inteligencia del alma. Ciertamente que estas dos razones fundamentan la posibilidad de un conocimiento de experiencia por connaturalización con Dios que el amor establece; pero esta connaturalización puede ir por delante de la conciencia sobrenatural de ella. No siempre está la luz en proporción con el fuego, o, como dice San Juan de la Cruz, «acaece poder recibir el calor del fuego sin ver la luz, y también ver la luz sin recibir el calor, y esto obrándolo el Señor que infunde como quiere.» (*Noche*, I. 2. c. XII.: Cfr. *Cant. canc.* 26; *Llama*, *canc.* 3.) No hay que olvidar, en efecto, que esta conciencia sobrenatural la tienen las almas por los dones, y que éstos funcionan al arbitrio del Espíritu Santo. Pasando de la teoría a la práctica, sabía el P. Menéndez-Reigada—él que tanto sabía de almas—que muchas veces en ellas el amor divino es tan grande como inconsciente. A sus horas el amor se hace sabiduría. Pero no a todas las horas del amor.

Otras varias apreciaciones parciales y secundarias nos parecen menos ciertas; pero son insignificantes—aun suponiendo que en algunas de ellas fuese mejor nuestro criterio—ante el acierto general de este libro y el excepcional avance científico que representa. El lector habrá advertido que ninguna de nuestras observaciones afecta a sus tesis fundamentales. Y en su magistral declaración está el mérito extraordinario de esta obra, que

nadie podrá desconocer en el futuro sin desconocer las mejores lecciones de teología donal que se han escrito en los últimos siglos. El nombre de nuestro esclarecido Maestro irá ya siempre unido al de Santo Tomás y al de Juan de Santo Tomás en la historia de estos importantísimos problemas.

FR. MARCELIANO LLAMERA, O. P.
Valencia. Estudio General Dominicano

BIBLIOGRAFIA ⁽¹⁾

El Cardenal Albornoz, canciller de Castilla y caudillo de Italia, por JUAN BENEYTO PEREZ. En 4.º, 350 pp. Madrid, Espasa-Calpe, 1950.

La bibliografía, tanto antigua como moderna, en torno a esta gran figura de nuestro siglo XIV es numerosa, y sin embargo el personaje aparece en ella mal dibujado, sobre todo en los cincuenta y cinco primeros años de su vida. Los historiadores han ido derechos a narrar su legación en Italia, período fundamental, es verdad, pero que supone un entrenamiento previo en las tareas políticas y militares.

A llenar este vacío, sin desatender los demás aspectos de sus actividades, ha dedicado el autor especial atención logrando así darnos, como él mismo cree, «la visión de conjunto de que carecíamos».

Ese resultado positivo es fruto de una larga tarea de investigación, de depuración de materiales, de acoplamiento de hechos en apariencia inconexos, para encuadrar documentalmente la intervención del Cardenal en el desenvolvimiento de la política de Alfonso XI dentro de España. Su actuación al lado del monarca, sus éxitos diplomáticos, bélicos y administrativos le sirvieron de preparación para mayores empresas, llevadas a feliz término en beneficio de la Iglesia.

Albornoz es un sujeto estudiado casi tanto por los extranjeros como por los nacionales, prueba fehaciente de su repercusión en la historia. No se puede escribir sobre él sin conocer de antemano esos trabajos. No para seguirlos servilmente, puesto que abundan en juicios aventurados y en construcciones mal articuladas, sino para someter sus aportaciones a una nueva elaboración y reajuste, en armonía con lo que la investigación propia ha podido encontrar.

La erudición en este libro no abruma, aunque basta fijarse en la escrupulosidad con que se matizan los asertos y se puntualizan los hechos, para apreciar el esfuerzo desplegado en el empeño de que la narración responda

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la sección de *Libros Recibidos*.

a la verdad histórica. Como libro bien trabajado, implica un avance considerable sobre cuantos le han precedido en el estudio del tema.

Con todo, la materia no está aún agotada, y la misma luz que proyecta el autor sobre algunos puntos particulares abren nuevo campo a la futura investigación. El período de la vida de Albornoz que corresponde a su actuación en España entra ahora en una fase de singular interés, presentándolo como colaborador calificado del monarca castellano en la implantación de la justicia administrativa y en la recuperación de las plazas del Estrecho.

En cuanto al período italiano, más rico en fuentes de información, el autor ha extremado la diligencia para incorporar a su relato las piezas que, procedentes de los registros vaticanos, andan dispersas en obras que ocasionalmente se relacionan con la vida de nuestro Arzobispo. El ideal hubiera sido acudir directamente a aquellos registros, que proporcionarían un rendimiento pleno.

Al tener nosotros que recorrerlos con otra finalidad, hemos ido anotando en el de Súplicas las noticias que salían al paso acerca del Cardenal. He aquí un extracto de las mismas en lo que se refiere a sus familiares y allegados.

A 7 de Junio de 1351 el Cardenal Gil pide al Papa para su sobrino Fernando Alvarez de Albornoz, ilegítimo, «de conjugato et soluta», porcionario de Toledo, el canonicato que tenía en Sevilla don Velasco, electo de Segovia (Reg. Suppl. vol. 23, fol. 22). Años después pide para el mismo un canonicato en Toledo. Tenía, además del de Sevilla, otro en Cuenca (Id. vol. 27, f. 259).

A 9 de Septiembre de 1347 pide para su sobrino Pedro Alvarez, niño de ocho años, primogénito de su hermano, el militar Alvaro García de Albornoz, el deanato de Toledo, vacante por muerte de Gonzalo Muñoz (vol. 15, f. 60 v). Y como no le fué concedida la gracia, a 30 de Noviembre de aquel año pide para el mismo el canonicato que vacó en Toledo al morir Fernando Díaz (vol. 16, f. 29). Con fecha de 15 de Marzo de 1352, cuando el muchacho tenía ya trece años, pide para él el canonicato, prebenda y tesorería de Cuenca, vacantes por muerte de Juan Martínez (vol. 23, f. 331).

A 4 de Octubre de 1348 expone que su procurador en la curia romana, Ordoño Rodríguez de Villquirán, precentor de Braga y canónigo de Toledo, Palencia y Zamora, «nuper recedens a Romana curia praedicta propter periculum epidemiae, in via apud civitatem Urgellensem suum diem clausit extremum». Pide que pueda él otorgar aquellas prebendas a quienes crea idóneos (vol. 17, fol. 260). El Villquirán, cuando estudiaba en Salamanca, tuvo un encuentro con otro compañero, en que salieron a relucir las espadas, dejando al contrario malherido (vol. 3, f. 43).

El maestro del Cardenal «in primitivis scientiis», fallecido durante la primavera de 1355, siendo Deán de Cuenca, llevaba el nombre de Gil Pérez (vol. 28, f. 131). Nuestro autor (p. 38) le llamaba Pedro Egidio.

En noviembre de 1354 actuaba como secretario de Albornoz, Alfonso Martínez de Pastrana, canónigo de Cartagena (vol. 27, f. 259).

A 10 de agosto de 1352 pide el Arzobispo para su administrador general en España, Domingo Fernández, el canonicato y prebenda que vacaron en Toledo por muerte de Poncio Díaz (vol. 24, f. 93).

Entre sus socios comensales figura en septiembre de 1352 Juan Fernández, arcediano de Valderas (vol. 24, f. 105).

Le acompañó también desde el principio de su legación a Italia, en calidad de *vexillarius*, Gonzalo Fernández de Almazán (vol. 28, f. 253), el cual en noviembre de 1355 pide diversas gracias para sus parientes.

Otro de los recomendados con insistencia por Albornoz es el famoso canonista Juan Martínez de Sierra, Obispo de Orense y de Segovia, al que el historiador Gams llama con razón *doctor doctorum*.

Abundante es también la documentación que aparece sobre el Cardenal hispano y sobre sus allegados en los registros vaticano y avinionense.

autor parece suponer (p. 326) que esa documentación ha sido fundamentalmente incorporada a la biografía del célebre personaje por los estudios de Lécacheux, que al menos figura recogida en los extractos de Vidal, Déprez y Dubrulle; pero olvida quizá que la labor analítica de los últimos está sólo comenzada o se refiere únicamente a Francia. Además nadie, que sepamos, se ha preocupado de internarse con esa mira por los trece volúmenes interesantísimos que forman el registro vaticano 244 A-N, con minutas o *archetypa* de los pontificados de Clemente VI, Inocencio VI y Urbano V, donde las bulas dirigidas a Albornoz forman serie, y no siempre han pasado al registro definitivo, hecho sobre las letras apostólicas despachadas por los *grossatores*.

Aunque el libro supone un manifiesto avance sobre cuantos le han precedido en el desarrollo del tema, hubiera resultado por tanto más rico con la consulta y utilización directa de aquellas caudalosas fuentes.

FR. V. B. DE H.

AUGE (RAMIRO), O. S. B.: *Jeremías*. La Biblia. Versio dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat. Monestir de Montserrat, 1950.

La aparición de la Biblia comentada por los Monjes de Montserrat fué saludada desde el principio como un verdadero acontecimiento literario. Ya desde que vió la luz el primer volumen se pudo apreciar que cumplía perfectamente con el fin de alta divulgación que se habían propuesto sus autores, precisamente por el criterio y sana orientación de las introducciones y comentarios. En nuestra patria no se había acometido ningún trabajo sistemático sobre la S. Escritura en su totalidad de tal envergadura. Por otra parte, el alarde de presentación tipográfica era algo que sobrepasaba a todas las publicaciones, incluso extranjeras, conocidas, y el complemento de las ilustraciones de cada libro un verdadero sueño para los biblistas.

La obra, emprendida con dinamismo y empuje, fué paralizada a consecuencia de la guerra española. Después de varios años de silencio la colección se enriquece con el comentario a Jeremías por el P. Ramiro Auge,

conocido ya por su comentario al libro de Isaías. El volumen presente en nada desmerece en cuanto al fondo y a la forma de presentación de los aparecidos anteriormente. Introducciones sobrias, selección en la bibliografía y, sobre todo, ponderación y sentido histórico y teológico en la interpretación del texto. Nada de sensación de fárrago indigesto, sino al contrario, profundo sentido del orden y de selección en las ideas. Por todas estas cualidades creemos que es el mejor comentario al servicio del público no especializado, pero ya con cierta preparación cultural religiosa. Por eso lo consideraríamos como el comentario ideal para los sacerdotes, y no dudamos que si hubiera sido escrito en lengua castellana, en vez del dialecto en catalán, la difusión de esta Biblia comentada sería muy vasta entre el público hispano-americano.

FR. MAXIMILIANO GARCIA, O. P.

HAURET (CH.): *Origines*. Genese I-III. Luçon, 1950.

Los problemas, históricos y religiosos, que plantean los tres primeros capítulos del Génesis han hecho correr ríos de tinta. Ultimamente, dados de lado los sueños concordistas, los estudios entre católicos de estas primeras páginas de la Escritura han sido hechos con más sentido histórico a la luz de los géneros literarios de Oriente. La Encíclica «Divino afflante Spiritu» ha animado a muchos autores a remozar los estudios sobre el particular, y la bibliografía es ya numerosa. El autor de estas páginas, profesor del Seminario de Luçon, ha logrado sintetizar las diferentes cuestiones y soluciones que los especialistas católicos han presentado con gran sentido de objetividad. En su finalidad de alta divulgación entre el público culto católico ha logrado exponer con claridad y orden las distintas facetas de los problemas. El intento no puede ser más loable, ya que es necesario, porque los tiempos lo exigen así, hablar claro a las inteligencias, que ya no se contentan con explicaciones más o menos infantiles. Por eso creemos que estas páginas son del todo recomendables para el clero, que tiene que abordar en sus círculos de estudios problemas muy complejos en el fondo y de difícil solución.

FR. MAXIMILIANO GARCIA, O. P.

BIBLIA Y PREDICACIÓN: 2. *Amós, el profeta pastor*, 64 págs. Precio: 2 pesetas.—3. *Judit*, 168 págs. Precio: 3 pesetas.—4. *Tobías*, 208 páginas. Precio: 4 pesetas. Editorial El Perpetuo Socorro. M. Silvela, 14. Madrid. 1950.

El P. Prado, Redentorista, conocido autor de «Praelectiones biblicae» al A. Testamento, da comienzo a una serie de monografías bíblicas selectas.

Al proporcionar estos materiales pedagógico-doctrinales, tan fecundos, a cuantos intervengan, de algún modo, en el apostolado, no hace sino poner en práctica las normas apuntadas en la Encíclica «Divino afflante Spiritu» y en la reciente Instrucción de la Comisión Pontificia Bíblica, sobre la enseñanza de la Sagrada Escritura.

A la traducción, correcta, del texto, sigue un comentario que ayuda la inteligencia del mismo. Las introducciones, cortas, pero de carácter científico, dan una idea del origen, características, argumento y finalidad de cada monografía.

La tercera parte la dedica a recoger las enseñanzas teológicas que se desprenden del texto, con lo que su contenido doctrinal se hace más asequible al público, a quien van dirigidos estos volúmenes.

Su presentación tipográfica, de uso cómodo, no puede ser más agradable.

Reserva el cuaderno I de la colección BIBLIA Y PREDICACION, para las «Directrices de la Santa Sede» sobre esta materia.

No dudamos que estos esbozos histórico-exegético-teológicos serán recibidos con aplauso entre los noveles predicadores que defienden la causa de la Palabra de Dios.

FR. IBARZABAL, O. P.

G. ALASTRUEY, Pbro.: *Tratado de la santísima Eucaristía*. Pgs. XXXVI-426. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. Ptas. 45.

Es la versión española de la obra latina, con un interesante prólogo del Excmo. Sr. Obispo de Salamanca, que expone con bastante amplitud la doctrina del sacrificio eucarístico.

La obra del Dr. Alastruey es ya conocida. Al presentarla de nuevo en su versión española, nos es grato reconocer la justicia de los elogios que se le tributaron. Orden en la exposición, claridad en el lenguaje y en las ideas, fidelidad a Santo Tomás, verdad de las doctrinas, son otras tantas cualidades que hacen altamente recomendable esta obra.

Algún reparo que se pudiera poner, en nada rebaja el mérito general de la obra. La parte bibliográfica parece dar preponderancia a escritores de menor categoría, dejando un poco inexplorados los de mejor nota en esta materia. En las págs. 119-122 se plantea el problema de si es posible que el Cuerpo de Cristo se haga presente por otro medio que la conversión sustancial; el Dr. Alastruey expone las soluciones, pero no elige definitivamente ninguna de ellas, aunque parece inclinarse por la negativa, cuando dice que es la «más conforme con Santo Tomás» (p. 122). Donde, a nuestro juicio, la doctrina está un poco más deficiente, es en lo relativo a la esencia del sacrificio eucarístico; creemos que el prólogo de la obra está más acertado en este punto. La multitud de opiniones sobre este particular es debida indudablemente a que los teólogos han querido aplicar directamente a la misa una teoría general del sacrificio; y esto es imposible. El sacrificio de la misa no puede definirse, ni entenderse, si no es por orden al sacrificio de la cruz; es un sacrificio absolutamente singular. Por tanto, cualquier teoría que deje a salvo el carácter sacrificial de la muerte de Cristo en la cruz, es perfectamente compatible con el sacrificio eucarístico. Pero definiendo la misa por orden a la cruz, ya se ve que sobran tantas teorías como se han propuesto para explicar el sacrificio eucarístico. A fin de cuentas, después de varios siglos de disputas, que embrollaron el problema, Pío XII, en la *Mediator Dei*, lo resolvió con sólo volver a lo que

ya había dicho Santo Tomás en III, q. 83, a. 1. A muchos no les bastó la sencillez de un artículo de la *Suma* y erraron lamentablemente.

El Dr. Alastruey ha evitado ciertamente los extremos; pero se queda con la solución de Billot, que piensa ser la del mismo Santo Tomás. Nosotros creemos que dicha solución es tan sólo la que más se acerca a Santo Tomás entre todas las ajenas al Santo.

F.

R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *De unione sacerdotii cum Christo sacerdote et victima*. Taurini, Marietti.

En la abundante literatura espiritual de nuestros días pocos trabajos pueden presentarse más recomendables que la obra que reseñamos. El P. Garrigou-Lagrange, conocido teólogo y escritor espiritual, que ha llenado tantas páginas en las más acreditadas revistas doctrinales del mundo católico, hace en este trabajo una síntesis teológica espiritual de todo cuanto puede decirse sobre la excelencia y exigencias del sacerdocio cristiano. Tomando por base sus lecciones en el Pontificio Instituto Angelicum de Roma, presenta una visión tan subyugadora de lo que es el sacerdocio como participación del sacerdocio de Cristo, y de la vida de santidad que entraña su dignidad y el desarrollo de su ministerio sacerdotal, que puede muy bien decirse que poco se ha escrito hoy mejor que estas páginas, llenas de doctrina teológica y de la más jugosa unción sacerdotal.

Tres partes abarca la obra. Primera, dignidad del sacerdocio considerado en su fundamento dogmático. Segunda, vida íntima del sacerdote. Tercera, actividad sacerdotal, comprendiendo su ministerio de predicación y confesonario. Luminoso en su primera parte, en la segunda hace un análisis interesante de la vida de santidad sacerdotal, para concluir en la tercera presentando el cuadro perfecto de lo que debe ser la actividad apostólica del sacerdote.

Recomendamos sinceramente estas páginas a los sacerdotes de nuestros días.

FR. JOSE LARRINAGA, O. P.

Curso elemental de moral social, por E. DAUTAIS. Ediciones Studium de Cultura.—Madrid, 1951. Págs. 152.

Como su nombre lo indica, se trata de un curso elemental, pero muy completo y exacto, en torno a la moral social. Redactado en su mayor parte en forma de preguntas y respuestas, se da con mucha concisión y exactitud respuesta adecuada a casi todas las cuestiones que giran en torno a la cuestión social. Es imposible pedir información más completa en menos páginas. Llena cumplidamente el papel de libro de texto en un curso elemental de sociología cristiana. Prestará grandes servicios a los dirigentes y militantes de Acción Católica, a los alumnos de segunda enseñanza, a los seminaristas y al público en general.

La presentación es pulcra y elegante, como acostumbra siempre la Editorial Studium.

S. F. C.

CESAR VACA, O. S. A.: *Psicoanálisis y dirección espiritual*. Ediciones Religión y Cultura. Madrid, 1952. 546 páginas.

La causa espiritual ya debe mucho al P. Vaca en España. Con esta reciente obra, el autor de «Guías de Almas» da comienzo a una «Biblioteca Psicológica del Director Espiritual» (subtítulo). Feliz idea: la Psicología es la ciencia fundamental entre las auxiliares de la dirección espiritual. Sin conocer la estructura del psiquismo humano, la moral especulativa sería inaccesible; y en la práctica este conocimiento es indispensable para una labor acertada en las almas. Hace falta conocer los recursos naturales que pueden ser elevados y dirigidos por la gracia, y también los principios de rebeldía más o menos latentes, enfermedades del alma, etc.

No podemos menos de simpatizar con semejante proyecto que responde a una necesidad real.

Este primer volumen aparecido sobre el psicoanálisis merece el mayor elogio. Debemos advertir que no es propiamente un libro de dirección espiritual, ni una comparación entre Psicoanálisis y Dirección, sino un libro para el Director. Se trata de una exposición y de una crítica científico-filosófica del psicoanálisis en su método y en su dogmática. Los conceptos psicoanalíticos se infiltraron en la sociedad y en las conciencias, y quien tiene la delicada misión de ahondar en la estructura íntima del espíritu humano para dirigir las almas a Dios no puede desconocer estas doctrinas psicológicas. Tampoco todos están en condición para hacer una lectura crítica de las fuentes. El libro del P. Vaca facilita ambas cosas. El fin principal es formentar un criterio católico frente al psicoanálisis y creemos sinceramente que en esto su obra es definitiva.

El psicoanálisis estudiado es el de Freud principalmente, sin menoscabo de varias alusiones a otras corrientes psicoanalíticas posteriores. Para mayor objetividad, el autor nos presenta continuamente al fundador del Psicoanálisis en sus afirmaciones textuales. También consigna frecuentemente las críticas severas que se han hecho desde el mismo psicoanálisis al psicoterapeuta de Viena. Las valoraciones del P. Vaca nos parecen llenas de sensatez y de un sentido filosófico muy fino. Las aplicaciones inmediatas a la dirección—no muchas ciertamente—revelan un hombre muy prudente y consciente de que en la dirección lo principal son los factores sobrenaturales y que todo lo demás está en segundo plano. Tiene además la virtud de recoger y hacer suyas las observaciones de otros católicos tan competentes en la materia como Dalbiez. A pesar de la copiosidad de citas, el estilo claro y la delicadeza para con el lector hacen que la lectura sea interesante y amena.

La obra está dividida en tres partes, además de una introducción sobre el Fundador: La primera es sobre la psicología psicoanalítica: Teoría del inconsciente, de los instintos, de la libido, de los sueños, de las equivocaciones, de la perversión sexual. Se reconoce en Freud un psicólogo de gran valor; pero su psicología está viciada de un materialismo radical. La segunda parte es sobre patología: Teoría de la histeria, de las fobias, de las psicosis, etc. La hipótesis freudiana del conflicto del Yo con el Ello es una

de las pocas que explican la neurosis. La generalización ha sido uno de los defectos de Freud, con el agravante de partir de observaciones con anormales. La tercera parte es sobre la filosofía de Freud: Freudismo. Esta es la parte más fácil de valorar: Teoría de la sublimación, del arte, de la moral, de la religión, de la educación. Sus prejuicios materialistas y hedonistas y sus inclinaciones especulativas, sistemáticas (a pesar de ser un empirista) le condujeron a las hipótesis más descabelladas sobre estos valores superiores del hombre. Al llegar aquí la libido no daba más de sí y lo suplió una imaginación que podría llamarse infantil si no fuera por lo mal intencionada. Por eso el P. Vaca en esta parte se muestra celoso e intransigente.

Creemos que esta breve enumeración de la temática del libro revelará suficientemente su interés. Con esto no queremos decir que haya agotado la materia. En la interpretación filosófica de los instintos y en su división, por ejemplo, cabría profundizar más a la luz de la psicología tomista que tanto admira el P. Vaca. Pero su intento era una obra de iniciación al Psicoanálisis y esto lo ha logrado plenamente.

V. R.

Ensayos sobre Pedagogía según la mente de Santo Tomás de Aquino, por ALBERTO VIEYRA, O. P.; 200 págs. Edic. Decleer de Brouwer. Buenos Aires.

Reúne en este libro el P. Vieyra varios artículos aparecidos en diversas oportunidades. En estos ensayos se ofrecen los problemas fundamentales de la Pedagogía, a la luz de la Filosofía y Teología tradicionales. Y los problemas de la Pedagogía contemporánea, según el autor, se reducen a tres:

1. La Pedagogía como ciencia.
2. El interés del niño educando.
3. Principios de la educación.

Sobre estos tres puntos va disertando concienzudamente el P. Vieyra, demostrando que la Pedagogía es una ciencia práctica de la educación, subordinada a la Ética. No sólo a la Psicología, como pretenden Claparède y los positivistas. Esta se da por supuesta, como algo básico, pero la Psicología no es educación.

Es el inconveniente de la «Pedagogía del interés» y de la Escuela Nueva —Montessori, Piaget, Elslender, Ferriere.,—, que, enraizadas en el naturalismo pedagógico de Herbart, Spencer y Rousseau, sólo atienden a la estructura psicológica de la formación, a la capacidad del educando, sin tener en cuenta la determinación o fin moral de nuestras acciones. No basta la instrucción, hay que añadir la educación, la formación integral del hombre, como ser racional y destinado a la otra vida... Corrobora el P. Vieyra su doctrina poniendo al final las enseñanzas de la Iglesia sobre la educación.

El libro es bastante macizo, resultando a veces oscuro, y repite mucho. No obstante el lector puede sacar perfectamente la conclusión o finalidad

que intenta el autor, a saber: la conciencia clara teológico-filosófica, que ha de tener el maestro de su elevada misión docente.

FR. E. SALAZAR, O. P.

San Juan de la Cruz, valor psicológico de su doctrina, por FR. VITORINO CAPANAGA DE S. AGUSTIN (Agustino Recoleta). Edit. Juan Bravo, 3. Madrid, 1950. 430 págs.

Se propone el P. Capánaga, en su estudio, ver hasta qué punto el elemento psicológico interviene en los fenómenos místicos; y concretamente estudiándolo en la doctrina del más grande de los místicos, S. Juan de la Cruz.

Después de dedicar una primera parte o introducción—bastante amplia—a centrar el tema en cuestión, en el capítulo último (cap. X) nos da la clave central de su trabajo. Allí dice el P. Capánaga que en todo fenómeno místico podemos distinguir un doble aspecto, que lo compara ingeniosamente a una tela fina de lino en la que se ha intercalado un finísimo bordado; la tela sería la naturaleza con todas sus potencias—esencia, potencia y operación naturales—en la que el Creador ha bordado ml filigranas de bondad, que le dan una nueva hermosura; o sea unas nuevas cualidades, potencias y operaciones, que es lo que propiamente proporcionan la materia de la psicología mística. Por aquí deduce, enseguida, la íntima conexión que deberá existir entre el elemento originario, o psicológico natural y el añadido o sobrenatural místico: o sea entre lo que las almas ponen y lo que las presta la Misericordia Divina.

Ahora bien, al tratar de un místico intelectual como San Juan de la Cruz—dice el ilustre Recoleta—habrá de manejar en la descripción de sus experiencias tres órdenes de conceptos: *metafísicos* (sustancia, accidentes, causa, efecto...), *psicológicos* (sentidos, pasiones, ideas...), y *teológicos* (imagen de Dios, Trinidad...); de ahí que el investigador de la doctrina psicológica de San Juan de la Cruz, teniendo en cuenta que «en psicología no se puede analizar adecuadamente un fenómeno, v. gr., una tendencia, sin conocer el término a donde se encamina, aun cuando sea trascendente al sujeto» (pág. 125), ha de analizar conjuntamente los tres elementos: puesto que la psicología del místico ha de ser ante todo una psicología mística: la vida del místico ha de ser una vida investida de una causalidad superior que modifica y produce ciertos estados de conciencia, que es inútil buscar su origen y engranaje en las causas segundas. Efectivamente sabemos que, desde el momento que el estado místico se caracteriza por la acción, en las almas, de los dones del Espíritu Santo, son las almas las que obran, y por lo tanto ha de intervenir el elemento psicológico propio de cada alma, pero es una actividad, en cierto modo, *pasiva*, en cuanto que, en último término, el principio motor es el Espíritu Santo por medio de sus dones.

Ya centrado el tema en este sentido, el P. Capánaga dedica dos grandes capítulos o apartados para estudiar cada uno de estos elementos. Y así en la primera parte, que intitula «Estructura del alma», estudia detenidamente cada una de las partes del alma y su psicología; así como los diversos

problemas que en ella se engendran; insistiendo, claro está, sobre aquellos aspectos de la psicología del alma que más de cerca dicen relación a la vida y fenómenos místicos; esclareciendo, al mismo tiempo, el pensamiento del Santo fontiverense sobre el particular. Finalmente, en la segunda y última parte se ocupa de hacer la aplicación del elemento psicológico a los fenómenos místicos, de acuerdo siempre con las sabias enseñanzas del Místico Doctor, para concluir su trabajo con varios apéndices en corroboración de todo lo hasta aquí dicho.

Es pues, un trabajo de investigación, con gran aparato crítico, y que ha merecido a su autor el premio de las Universidades españolas en el certamen celebrado con motivo del cuarto centenario del gran Místico castellano, San Juan de la Cruz. Esto sólo es ya un testimonio, más que suficiente, para garantizar la solidez y profundidad de este trabajo; y, al mismo tiempo, tiene también el mérito de reafirmar cuán importante es siempre el factor humano, incluso en los más elevados estados de la vida mística; o, como alguien ha dicho, con frase muy acertada, «el valor divino de lo humano».

FR. FRANCISCO M.^a PEREZ ARCOS, O. P.

Santa Teresa de Jesús: Obras completas.—Tomo 1.º: Bibliografía, Biografía y Libro de la Vida.—B. A. C. Madrid, 1951; un tomo de 904 páginas. En tela, 60 ptas.

Una nueva edición de las obras de Santa Teresa siempre es un acontecimiento en el campo de la espiritualidad y de las letras españolas. Del tomo que acaba de publicar la B. A. C. han cuidado los PP. Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús. El P. Otilio nos da una amplísima bibliografía teresiana que, sin ser exhaustiva—cosa que no entraba tampoco en sus propósitos—es sobradamente suficiente para dar una idea de la inmensa popularidad que han alcanzado siempre las obras de la inmortal doctora abulense.

La nueva «Biografía» de la Santa ha sido preparada por el P. Efrén. En este primer tomo aparece incompleta, aunque seguirá en tomos sucesivos. En general está tratada con cariño y competencia, aportando nuevos datos—a veces demasiado nimios, como la minuciosa descripción de las prendas y atavíos que usaron sus padres y paisanos (págs. 193-200)—pero incurriendo a veces en deslices, sobre todo el de poner el nacimiento de la Santa en Gotarrendura, afirmación que está muy lejos de probar y que ha despertado general descontento entre sus legítimos paisanos.

Sobre la nueva versión del libro de la Vida, escrito por la propia Santa, los eruditos dirán. En general sigue la transcripción del P. Silverio, incluso la numeración marginal, salvo leves excepciones. Pero hubiéramos preferido que conservara también la ortografía moderna que con tan buen acuerdo puso el P. Silverio a la edición popular de las obras de la Santa. La ortografía que nos da el P. Efrén—que no coincide totalmente con la de la Santa, pero que está muy lejos de ser la actual—tendrá, no lo nega-

mos, cierto interés filológico y agradará a unos cuantos eruditos en la materia, pero disgustará a la inmensa mayoría de los lectores—no olvidemos que la presente es, en fin de cuentas, una edición popular, destinada al gran público—y restará simpatías al texto teresiano, que les resultará incómodo y de difícil lectura.

Por lo demás, hemos de felicitar a los autores y a la benemérita Biblioteca de Autores Cristianos, por esta nueva aportación a la espiritualidad y a la cultura patrias.

A. R. M.

Obras ascéticas de S. Alfonso M. de Liguorio.—Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo I. XVI-1025 págs. Precio, 70 ptas.

La *Biblioteca de Autores Cristianos*, en su magnífica labor de facilitar obras clásicas de espiritualidad, presenta hoy el primer volumen de esta edición de obras ascéticas de S. Alfonso M. de Liguorio. Preceden a las obras un estudio introductorio debido al P. Andrés Goy, C. SS. R. A continuación se publican las siguientes obras ascéticas de S. Alfonso: Dos series de meditaciones para el Adviento (págs. 27-71). Dos Novenas de Navidad (págs. 73-186). La obra titulada: «Reflexiones sobre la Pasión de Jesucristo» (págs. 203-322). El hermoso tratado de «Práctica del amor a Jesucristo» (págs. 332-503). La obra ya clásica de «Las Glorias de María» (páginas 519-952). Y por último la tan divulgada obrita de «Visitas al Santísimo Sacramento y a María Santísima».

Elogiar a S. Alfonso de Liguorio sería superfluo. Sólo cabe agradecer a la B. A. C. el que faciliten la publicación de sus obras ascéticas, que serán de verdadero provecho espiritual para sus lectores.

L. F.

San Vicente de Paúl. Bibliografía y selección de Escritos. Edición preparada por los PP. JOSE HERRERA y VEREMUNDO PARDO, C. M. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1950.

Son los Santos lo verdaderamente positivo y permanente de la historia humana. Porque llevan más luz divina en sus almas, desbordan los límites de su presente temporal y podemos nosotros, a muchos años de distancia, percibir el eco de sus vibraciones cada vez más depuradas, cada día más intensas.

El San Vicente de Paúl que los PP. José Herrera y Veremundo Pardo nos dan en esta obra, apretada, densa, exuberante en documentación, es una gran figura de santidad *social*—si es que en algún caso pudiera hablarse de la ausencia de este matiz en el concepto de santidad—y por eso una maravillosa profusión de vivencias humanas. Ese gran santo, que no sabe amar a Cristo sin arrastrar en su amor la pobreza, la miseria toda del mundo en que vive. Caben en su alma, desmedidamente grande, las necesidades innumerables de su época compleja y difícil en el suelo francés. Todo lo atiende y ama tan deprisa, que sin tiempo ni voluntad para teo-

rizar—con esa luz infalible que los dones del Espíritu Santo proyectan en su alma—prácticamente lo entiende todo y lo resuelve todo.

Es San Vicente el hombre de las soluciones prácticas, expeditivas, que va orientado siempre en sus actitudes por el instinto de lo sobrenatural.

Un su orgulloso desdén jansenista se atrevió a hablar del «devoto ignorante»; pero ¡qué profunda sabiduría la de su vida, la de su criterio y de sus consejos!; ¡qué verdad tan alta y tan evangélica la de sus obras, que florecen siempre en el plano de su profunda humildad de maestro y de santo!

Cerca de mil páginas que se leen con placer, con verdadero interés, porque si la vida de San Vicente de Paúl y sus obras son fecundas cuanto se puede imaginar, la mirada cimera y global de esta biografía es espléndida y magnífica.

FR. F. LANZ, O. P.

DUBARLE, D., O. P.: *Optimisme devant ce monde*. Editions de la Revue des Jeunes. París, 1949. 166 págs.

El prestigioso profesor de Cuestiones Cosmológicas del Instituto Católico de París, P. Dominique Dubarle, presenta en esta obrita un estudio personal sobre el problema de la actitud a adoptar ante el hecho de un mundo despreocupado, sordo y, aún, en grandes proporciones, ajeno en absoluto al mensaje evangélico custodiado por la Iglesia.

Hemos de reconocer que el problema es viviente; a todo apóstol se le plantea. ¿Cuántos, sin embargo, se preocupan de someterlo a un análisis detenido? Lo común es resolverlo a la ligera y adoptar una de dos actitudes antagónicas: abandonarse a un optimismo pleno, pensando en la bondad fundamental de la obra de la creación y en la misericordia insondable de la obra redentora o, por el contrario, sumirse en un pesimismo—pesimismo sano, desde luego, no el morboso pesimismo filosófico (pág. 29)—que tiene sólido apoyo, sea en numerosos pasajes de la Sagrada Escritura y de los autores espirituales, sea en el mismo hecho del desarrollo imponente de una civilización a espaldas de la Iglesia Católica; todo ello parece sugerir que la economía de la salvación es electiva, no de masa.

Estas dos actitudes son examinadas detenidamente por el autor, quien concluye que ambas encierran un positivo *valor* cristiano, insoslayable para una recta solución del problema. Por lo mismo es totalmente desacertado adoptar posturas extremas, que pueden llevar a los términos poco caritativos de acusar de *modernistas* a los intentos de llevar la verdad sobrenatural a la cultura actual o bien de incriminar de *integrismo intransigente* la actitud de quienes se aferran a las formas tradicionales de expresión de la doctrina de la Iglesia.

El P. Dubarle proclama que es posible y necesario llegar al acuerdo de ambas actitudes. Certamente analiza los fundamentos teológicos de ellas y busca la solución del problema, con fino sentido teológico, en la actitud de la Iglesia. Según el P. Dubarle, la solución justa se encuentra en la consideración no estática, sino dinámica de la cristianización y del

apostolado, en el sentido de que la Iglesia en su obra *camina* también con la naturaleza y la humanidad, buscando en cada situación histórica la incorporación de los hombres a la vida divina. Cabe en el logro de este ideal apostólico un éxito mayor o menor en dependencia de numerosos factores, pero se ha de tener en cuenta que nunca es norma del apostolado católico la eficacia visible o el éxito inmediato; sus miras son más altas y el símbolo adecuado de la tarea apostólica es la Cruz, a simple vista instrumento de deshonra, pero por el poder de Cristo trofeo de gloriosa victoria.

Estas consideraciones deben llevarnos a un optimismo radical, aún considerado el mundo actual, tan revolucionado por la técnica. El P. Dubarle, profundo conocedor del ambiente científico y espiritual de nuestra época, no duda en concebir halagüeñas esperanzas respecto a un glorioso porvenir católico en que la Cristiandad europea medieval quede suplantada por un florecimiento católico de dimensiones mundiales con la incorporación a la doctrina católica del pensamiento y de la técnica modernos.

Nada tenemos que objetar al autor ni en cuanto a la doctrina ni en cuanto a la exposición, que intenta ser un simple esbozo sin pretensiones de agotar el tema. Por el contrario, nos creemos en el deber de felicitarle y esperamos que su obra contribuya a acrecentar el prestigio merecido que el P. Dubarle tiene adquirido en los medios intelectuales, particularmente del mundo católico.

FR. ALBERTO G. FUENTE, O. P.

P. BERNARDINO LLORCA, S. J. *Compendio de Historia de la Iglesia Católica*. Editorial Razón y Fe, S. A. Madrid, 632 págs. Precio, 38 ptas.

Esta obrita, presentada con gusto y acierto, está escrita con el noble fin de vulgarizar y dar a conocer los puntos fundamentales de la Historia de la Iglesia a la juventud estudiosa. Es un compendio, en todos los sentidos, de la obra del mismo Padre, titulada «Manual de Historia Eclesiástica», que en el año presente ha obtenido su tercera edición.

Como el mismo autor hace sobradamente la apología y recomendación de su obra, nos ahorra esa labor no siempre fácil de realizar.

FR. ARENILLAS, O. P.

«Código de Deontología Médica», por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Don Luis Alonso Muñozerro. Prólogo del Dr. A. Vallejo Nágera. (Colección «Psicología, Medicina, Pastoral». vol. VI). Tercera edición. 20 por 14 centímetros, 304 págs. Ptas. 30. Ediciones FAX, Zurbano, 80. Madrid

La circunstancia de que en pocos años se hayan hecho tres ediciones de este libro, es la mejor prueba de la aceptación que ha tenido entre los profesionales de la Medicina. Su autor, que por haber sido muchos años Consiliario de la Hermandad de San Cosme y San Damián, de Madrid, conoce

íntimamente los problemas morales de la clase médica, recoge en forma de código los temas relacionados con dicha profesión en su faceta deontológica.

En esta tercera edición se han corregido los defectos de las anteriores y se han completado con nuevos apéndices y datos más modernos—sobre todo con el magnífico discurso del Papa Pío XII a los médicos italianos del 12 de Noviembre de 1944—lo que da más valor a esta obra y hace suponer que seguirá teniendo mayor éxito cada día.

N. P.

«*Eutanasia*», por L. PORTES, L. DEROBERT, J. P. MENSOR, P. WERTS.
Traducción del M. I. Dr. Antonio Sancho. Vol. de 19'5 por 12 cms.
85 págs. 16 ptas. Ediciones Studium de Cultura. Madrid-Buenos Aires.
Distribuye: «Difusora del Libro». Bailén, 19. Madrid.

Una de las manifestaciones del criterio materialista que en los tiempos actuales informa muchas acciones humanas, es la llamada Eutanasia o «muerte dulce», muerte por piedad, que se va generalizando en algunos países y que constituye un serio peligro para el individuo y para la sociedad. En el presente librito se estudian brevemente los fundamentos médicos, jurídicos y éticos que hacen ilícitos tales procedimientos. En los cuatro capítulos en que está dividido se desarrollan algunos argumentos que ponen de manifiesto la inmoralidad de tales prácticas; sin embargo, como han sido escritos por autores diferentes e independientemente unos de otros, da esto lugar a repeticiones y a que la obra carezca de la unidad conveniente en la exposición de dicho tema.

N. P.

Fecundación artificial en seres humanos. Ediciones Studium de Cultura.
Colección «Problemas de hoy».

Modernamente se ha difundido por Europa, con gran boato de publicidad, la inseminación artificial, lanzada y fomentada con éxito allende los mares, sembrando el confucionismo y deslumbrando con su falsa luz a muchos espíritus ingenuos. Todo católico debe ponerse en guardia y tratar de orientarse en una cuestión que puede traer males funestos.

El libro que presentamos a nuestros lectores expone con claridad meridiana esta cuestión, bajo el triple aspecto médico, jurista y moral.

Los siete capítulos en que se divide el libro, firmados por otras tantas plumas valiosas, Palmer, Savatier, Marcel, Lasere, Terra, Tiberghien y A. Sancho, orientan y dan claras luces, no dudando en recomendar su lectura a todos los que quieran orientarse en este importante tema de actualidad.

FR. A. DIEZ, O. P.

El Aborto. L. Portes, P. Tiberghien, R. Fontain, A. Monsaingeon. Un volumen de 19'5 por 12 cms. y 112 páginas. Ptas., 18. Ediciones Studium de Cultura. Madrid-Buenos Aires. «Difusora del Libro». Bailén, 19. Madrid.

Mucho se ha escrito sobre el aborto desde sus distintos puntos de vista, pero este libro no viene a repetir lo escrito, sino a ponerlo al día, recopilando las evoluciones que en el terreno jurídico, terapéutico y social ha tenido.

Está escrito por autores prestigiosos, dos médicos, un jurista y un moralista.

Su estudio aporta nuevas luces a la cuestión, bosqueja el porvenir del aborto terapéutico y muestra cómo evoluciona la represión del aborto criminal, poniendo de manifiesto que, frente a estas evoluciones, la moral de la Iglesia católica sigue invariable, y que médicos, juristas y sociólogos, aun limitándose a su propio campo científico, van acercándose más y más al sentir de la Iglesia.

La obra va avalorada con un magnífico apéndice relativo a la legislación española sobre el tema.

FR. A. DIEZ, O. P.

La muerte. J. Okinczyc, R. Troisfontaines, P. Dirfine. Ediciones Studium de Cultura. Colección «Problemas de hoy».

La muerte: he aquí el problema que ha preocupado, preocupa y preocupará en todos los tiempos. Y preocupa especialmente al médico, que dedica su vida entera a combatir su imperio; al filósofo, que pugna por arrancar un secreto; al sacerdote, como desmoronamiento final en que se ventilan los valores eternos.

En este libro nos hablan de la muerte un médico, un filósofo y un sacerdote, y nos hablan con perspectivas eternas, cristianas, para que aprendamos a enfrentarnos con ella «de un modo lógico, leal y valerosamente, siguiendo las huellas del que es el Camino, la Verdad y la Vida».

FR. A. DIEZ, O. P.

Archivo Homilético para todas las Dominicas y fiestas del año, por J. THIRIET y P. PERZALI. Edit. Litúrgica Española, S. A. Avenida J. Antonio, 581. Barcelona.

Nos han llegado los cuatro primeros tomos del «Archivo Homilético» de J. Thiriet y P. Perzali. No gozan hoy, ciertamente, entre nosotros, de mucha estimación y prestigio esta clase de libros. Por eso, cuando nos ponen entre las manos una nueva colección de homilías pensamos, un poco desconfiados, si no serán tan sosas, ingenuas, inadaptadas e ineficaces como la casi totalidad de las que circulan por esos mundos de Dios. Si al recorrer sus páginas nos encontramos, como en el caso presente, con un libro de doctrina exacta, de material seleccionado con gusto, que facilita, pero no suprime el esfuerzo personal que dará originalidad a nuestra exposición,

se nos viene a la boca las palabras socorridas de que «no es uno de tantos». Pero como esto se ha dicho de todos los libros de homilías, aun de los más insípidos y superficiales, no valoraremos el presente con dichas palabras. Diremos simplemente, si hemos de informar con seriedad y justicia a los predicadores, que encontramos este «Archivo Homilético» muy útil y rico en ideas maduras y fecundas. Y que nos agrada también la idea del Padre Perzali de adaptar cada evangelio a las diversas circunstancias en que se ha de encontrar el sacerdote en su variada labor ministerial: catequesis, explicaciones exegeticas, etc., etc.

FR. ARMANDO TAMARGO, O. P.

Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay, por el R. P. PABLO PASTELLS, S. J. Continuación por F. MATEOS, S. J. Tomo VIII. Primera parte 1751-1760. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1949.

Contiene este tomo 371 documentos, extractados en su mayoría, procedentes del Archivo de Indias en su totalidad y relativos a la historia de la Compañía de Jesús en los países que dependieron de la antigua audiencia de Charcas, a saber: Argentina, Uruguay, Paraguay y Bolivia. El asunto dominante a que esta documentación se refiere es el tratado de límites de 1750, su ejecución e incidencias y las repercusiones que tuvo en las Misiones de los Jesuitas. Publicadas con anterioridad varias colecciones de documentos acerca de dicho tratado procedentes de los fondos del Archivo de Simancas y dándose en ellas una versión oficial de los hechos hostiles a la Compañía, la publicación presente tiene por objeto ofrecer una nueva fuente de información que sirva para aquilatar mejor la verdad de lo sucedido, acerca de lo cual «la Historia no puede dar un fallo definitivo sin oír a ambas partes...»

M.

Hagiografía de la milagrosa imagen del Rosario de Chiquinquirá, por el R. P. FR. ALBERTO E. ARIZA S., O. P. Editorial Iqueima. Bogotá, 1950. 307 páginas.

Esté es el título de una obra publicada recientemente en Colombia por el Rvdo. P. Fr. Alberto E. Ariza, O. P., y que constituye un valiosísimo acopio de documentos histórico-religiosos sobre el origen, proceso de la renovación, gestiones para obtener el oficio litúrgico, gracias y favores concedidos a los fieles por la Santísima Virgen del Rosario de Chiquinquirá, junto con un apéndice de los últimos acontecimientos marianos de esa ciudad.

El libro, aparte de su esmerada presentación, tiene el mérito de la originalidad y novedad de los documentos que publica, pues es un acervo de viejos e interesantísimos testimonios que hasta el presente, al menos en su mayor parte, nadie se había preocupado de darlos a luz, y que su autor,

«con verdadera paciencia de benedictino», llevado de un amor inmenso hacia la Santísima Virgen, había venido descifrando y poniendo en buen orden desde hacía muchos años.

Tiene el cuidado el P. Ariza de conservar en su transcripción de los documentos que no están en latín o italiano, no sólo las viejas formas del habla castellana, sino hasta su misma ortografía, a fin de dejar intacto el tesoro de la verdad histórica; y en cuanto a los que traduce de esos mismos idiomas, lo hace de modo que sin faltar a la elegancia del idioma patrio, en nada mutila el sentido literal de sus originales, que cuida de publicar también al frente. Además son muy interesantes las notas que en gracia de la erudición y de un mayor entendimiento de los textos, va poniendo al pie.

No cabe duda que para los aficionados a la historia, y particularmente para los que se preocupan por las cosas de América, el libro del ilustre P. Dominico es una apreciable revelación para la historia de Colombia y de España en su aspecto especialmente religioso.

La parte relacionada con el oficio litúrgico de la Virgen y la de los documentos pontificios acerca de la Sagrada Imagen y de su Santuario, revisten un singular interés por ser todo ello fiel exponente de la devoción tiernísima que los católicos de Colombia profesan a su excelsa Reina y que los Romanos Pontífices han apoyado constantemente, enriqueciendo su Santuario con multitud de privilegios, a través de toda la historia mariana del país.

Es una lástima que el título de la obra no deje ver a primera vista la intención del autor, pues si bien es cierto que, como dice él mismo, «por extensión puede significar escritura litúrgica o eclesiástica» (en cuyo sentido ha tomado la palabra «Hagiografía», véase «Anales» de la Provincia Dominicana de Colombia, noviembre y diciembre de 1950. Números 107 a 108, página 367, Nota de la R.), sin embargo mejor le estaría el título que a modo de sugerencia le indican algunos distinguidos miembros de la Academia Nacional de Historia de Bogotá. El título a nuestro parecer—dicen ellos—debiera ser: «Documentación para el origen y culto de Nuestra Señora de Chiquinquirá». Cosa en nuestro sentir también mucho más clara y que dice muy bien con la naturaleza de la obra.

Con todo, debemos dejar sentado que ni con esto desmerece absolutamente nada, y que su contenido es y continuará siendo siempre una fuente preciosa de datos históricos sobre la benditísima imagen de la Virgen del Rosario de Chiquinquirá, bajo cuyo amparo ha sido la Orden Dominicana en Colombia, la portadora de la verdad y de la civilización desde hace más de cuatrocientos años. Nada más que alabanza merece, pues, la obra del P. Ariza, quien con esto ha hecho un esfuerzo más por aumentar el caudal de conocimientos históricos de su bello y noble país.

FR. J. M. G. J., O. P.

La Poesía Sagrada Hebraicoespañola, por JOSE M.^a MILLAS VALLICROSA, catedrático de la Universidad de Barcelona. Segunda edición, 1948. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Arias Montano de Estudios Hebraicos y Oriente Próximo. Madrid-Barcelona.

La poesía sagrada española es quizá la mejor manifestación de la literatura hebraica española, constituyendo como una resurrección de la antigua poesía bíblica. No obstante su verdadera calidad ha pasado desapercibida durante muchas centurias.

El Dr. Millás Vallicrosa, consagrado de lleno a los estudios medievales hebraicos españoles, pretende reivindicar la valla de este verdadero tesoro literario olvidado, presentándonos este espléndido volumen que refleja un profundo conocimiento de la historia y literatura hebrea en nuestra patria. Es una obra que honra a la investigación actual literaria española, y así ha sido reconocido unánimemente por el público especializado, no sólo de España, sino del extranjero, y prueba de ello es la acogida favorable que tuvo la primera edición.

El presente volumen está concebido con perfecto orden lógico y cronológico: primeramente un estudio introductorio acerca de las características de la poesía lírica bíblica y otro del mismo tipo sobre la poesía post-bíblica hasta el siglo IX, para entrar después de lleno en la disección de la poesía hebraica medieval española, estudiada con profundo sentido histórico. En cada período cronológico se presenta al lector el marco histórico, filosófico y literario de la época, de modo que se pueda ambientar bien el estudio de la temática y forma de la poesía hebraica, haciendo constante alusión a las posibles concomitancias y mutuas influencias con otras literaturas. En la selección de las poesías se ha procurado hacerlo en forma tal, que se hallen representados los diversos tipos de poesía religiosa. Y en cuanto a la versión, el autor ha tenido particular cuidado, al vaciar el pensamiento en moldes castellanos, conservar ante todo el nervio interno del pensamiento, subordinando a esto la contextura externa de la traducción.

FR. MAXIMILIANO GARCIA, O. P.

CARROZZINI, S. J. (P. A.) *Grammatica della Lingua Ebraica*. Marietti, 1950.

La iniciación en la lengua hebrea es el primer paso para el que aspire a profundizar en el estudio de la S. E. (Por eso este volumen ha sido insertado en la colección de los comentarios a la Biblia editados bajo la dirección del Sr. Garofalo.

Son muchos los manuales de iniciación a la lengua sagrada aparecidos en diversas lenguas. Este que presentamos a nuestros lectores se caracteriza por la claridad y selección de material quitando todo lo que pueda recargar excesivamente la memoria de los alumnos. Como novedad encontramos la adopción de las denominaciones de las formas verbales a base del verbo

«gatal». La sintaxis suele ir intercalada en pequeñas dosis al exponer las nociones de la analogía por razones más bien prácticas, y también siguiendo un buen criterio práctico en la antología se explican a los alumnos las formas más difíciles, de modo que puedan sin gran esfuerzo iniciarse en la traducción.

FR. MAXIMILIANO GARCÍA, O. P.

REVISTA DE REVISTAS

Angelicum. Apr.-Jun. 1952.—P. Raimundus Sigmond, O. P.: *Optimum populationis et adaptatio procreationis*.—Dr. J. Rybczyk: *Les origines de la conception de la «sanatio in radice» dans la doctrine canonique*.—P. Meth. M. Hudeczek, O. P.: *De tempore animationis foetus humani secundum embriologiam hodiernam*.

Antonianum. Julius 1952.—P. Urbanus Devescovi, O. F. M.: *De vino foedere cum patriarchis*.—P. Hermenegildus Lio, O. F. M.: *Determinatio superflui in doctrina Alexandri Halensis eiusque Scholae (iuxta fontes praesertim ineditos et autographos)*.—P. Aegidius Magrini, O. F. M.: *Ioannis Duns Scoti doctrina de scientifica theologiae natura*.—P. Humbertus Betti, O. F. M.: *Animadversiones in Summan «totus homo»*.—P. Hermenegildus Lio, O. F. M.: *Finalmente rintracciata la fonte del famoso testo patristico «Pasce fame morientem»*.

Arbor. Junio 1952.—*Sobre la función social de la educación*, por Víctor García Hoz.—*Algunos aspectos de la criminalidad contemporánea*, Juan del Rdsario.—*Pasado, presente y porvenir de la cirugía y del cirujano*, por Francisco Martín Lagos.

Archivum Historicum Societatis Iesu. Jan.-Jun. 1952.—Pietro Pirri, S. J.: *Intagliatori gesuiti italiani dei secoli XVI e XVII*.—Ignatius Iparaguirre, S. J.: *De P. Lancicii vita spiritali novis illustrata documentis*.

Biblica. Vol. 33. Fasc. 3.-1952.—A. Wikenhauser: *Die Wirkung der Christophanie vor Damaskus auf Paulus und seine Begleiter nach den Berichten der Apostelgeschichte*.—J. de Fraine: *Individu et Société dans la religion de l'Ancien Testament*.—M. Stenzel: *Zum Vulgatatext des Canticum Jonae*.—P. P. Saydon: *Some Mistranslations in the Codex Sinaiticus of the Book of Tobit*.—J. Ziegler: *Konjektur oder überlieferte Lesart? Zu Hab 2, 5 [reatoivvnevovs] reataouevos*.—J. Michl: *Der Weibessame (Gen. 3, 15) in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung*.

Ciudad de Dios (La) Enero-Abril, 1952.—P. Lope Cilleruelo: *Introducción al estudio de la memoria en San Agustín*.—P. D. Gutiérrez Morán:

Nuevas publicaciones acerca del Concilio de Trento.—P. Andrés Llorden: *Málaga y las empresas exteriores de Felipe V, en los años 1730-1748.*—P. Luciano Rubio: *Una controversia del siglo XIII sobre el valor de la prueba de la existencia del Ser necesario.*

Civiltà Cattolica (La) 7 et 21 giugno 1952.—*L'iniziazione dei giovani al matrimonio nell'ansia del Papa*, L. Azzollini, S. J.—*Libertà religiosa in Jugoslavia*, F. Cavalli, S. J.—*Per una legge organica sulla stampa*, S. Lerner, S. J.—*Bartolo Longo scrittore*, D. Mandrone, S. J.—*Sur problema della redistribuzione*, A. Brucculeri, S. J.—*Civiltà islamica*, E. Papa, S. J.—*Il bilancio della ultime elezioni amministrative*, A. Messineo, S. J.—*Il credito non è un privilegio dei ricchi*, A. De Marco, S. J.—*Gli aspetti psicopedagogici della stampa e del cinema per ragazzi*, E. Valentini, S. J.—*Processo contro tre vescovi slovacchi*, F. Cavalli, S. J.—*Una miniera ignorata*.

—Luglio, 1952.—*Il XXXV Congresso Eucaristico Internazionale in Barcellona*: P. I. Iturriz, S. J.—*Persecuzione e vicende religiose nella Romania d'oggi*: G. de Vries, S. J.—*Ricordando Attilio Mimigliano*: D. Mandrone, S. J.—*La dottrina cattolica e una nuova teoria dell'iniziazione dei giovani al matrimonio*: L. Azzollini, S. J.—*La tirania della Chiesa in Simona Weil*: S. Fruscione, S. J.—*Il diritto dell'uomo*: A. Messineo, S. J.

Die Neue Ordnung. 6 Jahrgang, 1952.—Georg Kliesch: *Der Laie in der Kirche.*—Josef Bock: *Konsumgenossenschaften und Wirtschaftsordnung.* Arthur Fridolin Utz, O. P.: *Hoffung zum ewigen Leben und Heilsgesamtheit.* Rochus Soiecker, O. P.: *Ragazzo (Ein Pradox und seine tiefe Bedeutung).*

Divus Thomas. (Freiburg).—W. Stolz: *Bekenntnis und Dogma.*—Th. Thiel, O. S. B.: *Unsere Vereinigung mit Christus (Schluß).*—A. M. Horvath, O. P.: *Das objektive Erkenntnislicht.*

Divus Thomas. (Piacenza) Apr.-Jun. 1952. G. F. Rossi, C. M.: *Il Cardinale Giulio Alberoni e i duecento anni di vita del suo Collegio (Continua).*—F. Bruno, S. J.: *Le dimostrazioni trinitarie di Antonio Rosmini.* G. F. Rossi, C. M.: *Il Codice latino 14546 della biblioteca Nazionale di Parigi con gli Opuscoli di S. Tommaso (Continuazione e fine).*—M. Fatta: *Immutabilità divina ed efficienza creatrice.*—F. Spadafora: *Ancora sul Protevangelo.*—I. Bonetti, C. P. S.: *«Res et sacramentum» nella concezione tomista dei sacramenti.*—G. F. Rossi, C. M.: *Il «Microcosmos» di Goffredo di San Vittore.*

Ephemerides Theologicae Lovanienses. April - Jun, 1952.—C. Lauwers: *Societates sine votis et status perfectionis.*—L. Vaganay: *La question synoptique.*—H. H. Rowley: *The Internal Dating of the Dead Sea Scrolls.*

Estudios Franciscanos. Mayo-Agosto, 1952.—Fr. Donato de Monleras: *El concepto ético cristiano del mundo, según San Juan.*—P. Luis Arnal-

dich, O. F. M.: *Los manuscritos del Mar Muerto*.—P. Lázaro de Aspúrz: *Espiritualidad de San Lorenzo de Brindis*.—P. Alejandro de Villalmonste: *Investigación de la Santísima Trinidad en el libro de las creaturas*; según San Buenaventura.

Gregorianum, 1952. Vol. XXXIII, 3.—Galtier, S. J.: *L'union secundum hypostasim* chez Saint Cyrill.—Madoz, S. J.: *Fuentes teológico-literarias en San Julián de Toledo*.—Selvaggi, S. J.: *Il significato della relattive*.

Hispania. 1951.—Federico Udina Martorell: *Consideraciones acerca de los indicios del medievo hispánico y la alta Reconquista*.—María del Carmen Mazario: *De cuando España vivía unida al Imperio*.—Juan Mercader Riva: *La ordenación de Cataluña por Felipe V: la Nueva Planta*.

Nouvelle Revue Theologique. Juin, 1952.—*La pédagogie du sens de l'Eglise*, Abbé A. Brien.—*A propos de «Fatima et la critica»*, E. Dhanis, S. J.—*Six campagnes de fouilles a Mari (1933-1939)*. II. Ch., F. Jean.—*Renouveau de l'art religieux*: Rouault; Assy; Vence; A. Wankenne, S. J.—*Un remueur de masses: le Pere Leppich*, S. J., L. Arts, S. J.

Pensamiento. Julio-Septiembre, 1952.—*Interpretación optimista de la historia*, por José Hellín, S. J.—*Deber moral y validez jurídica*, por José M. Díez-Alegría, S. J.—*El nuevo Aristóteles de J. Zürcher*, por Eleuterio Elorduy, S. J.

Razón y Fe. Junio, 1952.—J. Iriarte: *La gran filosofía nunca ha sido atea*.—J. M. Granero: *El problema protestante en España*.—P. Meseguer: *El análisis existencial y la logoterapia de Victor Frankl*.—J. Ortiz de Urbina: *La Universidad del Sagrado Corazón de Milán*.—F. del Valle: *Hemos perdido la clase obrera en España?*.—F. Segura: *Aureola en la Tiara*.

Revista de Derecho Canónico. Enero-Abril, 1952.—*Requisitos para la delegación válida en virtud del canon 1906*, por Gerardo Oesterle, O. S. B.—*Sobre el paso del orden administrativo al orden judicial en el Derecho canónico positivo*, por Salvador Canals Navarrete, Pbro.—*La preterintencionalidad y el Código de Derecho canónico*, por Juan de Udaondo Barrinagarrementeria, Pbro.—*El canon 1543 en sus más inmediatos antecedentes legislativos*, por José Masot Abizanda.—*El canon 1529: problemas que en torno de él se plantean*, por Pedro Lombardía.—*La acción penal en Derecho canónico*, por Lamberto Echevarría, Pbro.—*El Sínodo LXI compostelano*, por Manuel Troitiño Mariño, Pbro.—*¿Tiene la Acción Católica personalidad moral eclesiástica?*, por Fr. Arturo Alonso Lobo, O. P.

Revista de Espiritualidad. Abril-Junio, 1952.—Lucinio del Ss. Sacramento, O. C. D.: *La espiritualidad y el arte religioso moderno*.—Joaquín de la Sagrada Familia, O. C. D.: *Et pro eis sanctifico Meipsum* (Joan.

XVII, 19) (La salvación de las almas como motivo ascético subjetivo en la Autobiografía de Santa Teresa).—Carmelo del Niño Jesús, O. C. D.: *La dirección espiritual de Isabel la Católica*.—Baldomero Jiménez Duque, Presbítero: *Los estudios de historia de la espiritualidad española*.—Enrique del Sagrado Corazón, O. C. D.: *Conocimiento por connaturalidad y experiencia mística*.

Revista de Filosofía. Enero-Marzo, 1952.—Miguel Cruz Hernández: *Introducción al estudio del «Argumento ontológico»*.—José Artigas: *Raíz Cartesiana del hombre actual*.—Antonio Aróstegui: *La supuesta identidad agustiniana del alma y sus potencias*.

Revista Internacional de Sociología. Enero-Marzo, 1952. — Antonio Perpiñá Rodríguez: *Anti-Freyer o la revolución de la ciencia social de Hans Freyer*.—W. Stark: *El experimento religioso de Comte*.—Lucio Medieta y Núñez: *La enseñanza de la sociología*.—Bernardino Herrero Nieto: *Las nacionalizaciones británicas como idea, historia y realidad*.

Revista Española de Teología. Junio, 1952.—José Mádoz, S. J.: *El Concilio de Calcedonia en San Isidoro de Sevilla*.—Baldomero Jiménez Duque: *Humanismo cristiano*.—Ángel Tevíño Sáiz, Pbro.: *La diversa causalidad de los Sacramentos*.—Joaquín Marfa Alonso, C. F. M.: *Trinidad-Creación-Sobrenaturalidad*. Notas bibliográficas.—Ignacio Oñatibia, Pbro.: *«Una nueva Patrología»*.

Revista Portuguesa de Filosofia. 1952 (Julho - Setembro).—S. Tavares: *Pedro Juliao: Vida e Obra*.—C. Abranches: *Pedro Hispano e as «Summulae Logicales»*.—Diam. Martins: *O «De anima» de Pedro Hispano*.—Dário Martins: *Os comentários de Pedro Hispano ao Pseudo-Dionísio Areopagita*.—M. H. Rocha Pereira: *Considerações a mergem do Texto do «Thesaurus Pauperum»*.—Luis de Pina: *Pedro Hispano: Alguns subsídios para a sua bibliografia*.

Revista de Teología. (Argentina), 1952.—E. F. Pironio: *El principio de predilección*.—Cabello: *Constitución íntima de la Iglesia*.—Vieyra: *El don de la ciencia y la vida activa*.—M. Gonzalo Casas: *Apuntes de espiritualidad tomista*.

Recherches de Theologie Ancienne et Medievale. Janvier - Juin, 1952.—B. Capelle, O. S. B.: *Innocent Ier, et le canon de la messe*.—B. Botte, O. S. B.: *Sitivit anima mea ad fontem vivum* (Ps. 41, 3).—H. Weisweiler, S. J.: *Die Ps.—Dionysiuskommentare «In Coelestem Hierarchiam» des Skolus Eriugena und Hugo von St. Viktor*.—P. Glorieux: *Essai sur les «Quaestiones in epistolas Pauli» du Ps.*—Hugues de Saint-Victor.—H.-F. Dondaine, O. P.: *L'objet et de «medium» de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle*.—D. A. Callus, O. P.: *The Poets of the Soul. An Early Unpublished Text*.

Revista Litúrgica Argentina. Marzo-Mayo, 1952.—*Tiempo Pascual*: Justo Pérez de Urbel, O. S. B.—*San José*: Santiago Solla, O. S. B.—*La Ascensión*: Florentino Fernández, O. S. B.—*La vocación litúrgica según Santo Tomás*: Vicente Montserrat, O. P.—*Prórroga de la Vigilia Pascual*: Fernando Antonelli, O. S. B.

Revue Biblique. Avril, 1952.—R. P. M. - E. Boismard: *Notes sur l'Apocalypse*.—A. Guillaume: *Les manuscrits hébreux*.—R. P. D. Barthélemy: *Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumran*.—R. P. J.-P. Audet: *Affinités littéraires et doctrinales sur «Manuel de Discipline»*.—J. Nougairol: *Une version ancienne du «Juste souffrant»*.—Stella Ben-Dor: *Quelques remarques a propos d'une monnaie de Néapolis*.—R. P. P. Benoit: *Nouvelles «Bractes» trouvées en Palestine*.

Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques. Avril 1952.—D. Duherle: *L'hylémorphisme et la connaissance scientifique de la nature*.—H.-F. Dondaine: *Les scolastiques citent-ils Peres de premiere main?*—I.-H. Dalmis: *Le theorie des «logoi» des créatures chez S. Maxime le confesseur*.

Revue Thomiste. 1952, II. —F.-M. Braun, O. P.: *In spiritu et veritate*.—J.-M. Henri-Rousseau, O. P.: *De l'etre fini a sa cause*.—J.-H. Nicols, O. P.: *Le probleme de l'erreur*.

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. Maggio-Giugno, 1952.—A. Porcelloni: *L'intellettualismo di Duns Scoto alla luce della nuova edizione*.—A. Coccio: *Fred Hoyle e il concetto di creazione*.—G. Lunati: *Studi Hegeliani. Osservazioni sul principio logico e sul disegno del sistema*.

Scuola Cattolica (La) Marzo-Aprile, 1952.—P. Droulers, S. J.: *La sociologia religiosa in Italia*.—G. Soleri: *L'immortalità dell'anima nel mondo classico*.

Sapientia. Abril-Junio, 1952.—Hector Llambias: *Ser y Devenir en Lógica*.—Octavio N. Derisi: *Una contribución del Tomismo argentino: introducción a la teología del Estado de Arturo E. Sampay*.

Sapienza. Maggio-Giugno, 1952.—L. Ciappi: *La solidarietà: legge di natura e di grazia*.—L. Gherardi, O. P.: *Il patriotismo nel pensiero di S. Tommaso*.—M. Camposarcuno: *Il problema dell'unità europea*.

Sefarad. 1952. Pasc. I.—Georges Vajda: *A propos de l'averroisme juif*.—Benito Celada: *Dos importantes investigaciones acerca de la semana y el sábado*.—Francisco Cantera: *La judería de Burgos*.—Leopoldo Piles Rosi: *La judería de Burriana*.—J. Vernet: *Un embajador judío de Jaime II*.

Sophia. Aprile-Giugno, 1952.—Gaetano Capone Braga: *L'intrinseca inconsistenza dell'immanentismo religioso*.—James K. Feibleman: *The*

Analysis of Perception.—Carmelo Ottaviano: *Due utili iniziative da imitare.*—Michele Giorgiantonio: *L'enigma del «Tractatus de intellectus emendatione» di Spinoza.*—Mario Levi: *L'ipotesi nell'indagine scientifica.*

Scholastik. Heft III, 1952.—*Sakrament als Symbol und Teilhabe. Der Einfluchen des Ps.*—Dionysius auf die allgemeine Sakramentelehre Hugos von St. Viktor: Von Heinrich Weisweiler, S. J.—*Die Kommentare zum vierten Buch von einem Undekannten und von Martin von Alnwick in Cod. 503 Troyes:* Von Franz Pelster, S. J.—*Philosophisch-ontologische Grundlagen der Logistik:* Von Walter Brugger, S. J.—*Humanae animae competit uniri corpori.* (S. Th. I, q. 1, a. 1 c.).—*Überlegungen zu einer Philosophie des menschlichen Ausdrucks:* Von Georg Trapp, S. J.

Verdad y Vida. Julio-Septiembre, 1952.—Darío Cabanelas, O. F. M.: *A propósito de un libro sobre la filosofía de al-Kindi.*—José M. Rubert Candau: *La filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubio: La univocidad del ser.* IV: Dios. V: El mundo.—Miguel Oromi, O. F. M.: *Glosas orteguianas.*—Carlos E. Mesa, C. M. F.: *El Concilio de Calcedonia. Notas históricas:* Eutiques y S. León Magno.

Vie Intellectuelle (La) Juin, 1952.—J. Lacroix: *La notion du travail.* A. Latreille: *Les Journées universitaires de Lyon.*—H. Rollet: *Aux origines de la déchristianisation ouvrière.*—V. Gregoire: *Les debuts du catholicisme social.*—G. Kars: *Buchner, le poète de Wozzeck.*

—Juillet, 1952.—P. Gouyon: *La Foi chez l'adolescent.*—P. Colin: *Atheisme et révolte chez Camus.*—F. Du Pasquier: *Le mot: Mission.*—M. Crubellier: *Situation de l'histoire.*

Vie Spirituelle (La) Juin-Juillet, 1952.—A. Viard: *Le Coeur de Jésus et la nouvelle Alliance.* Ch.—V. Hérís: *Les fondements doctrinaux de la dévotion au Sacré-Coeur.*—J. Jacques: *Le Coeur de Jésus et la Trinité Sainte.*—P. Démann: *L'idée de réparation.* J.—A. Robillard: *Aux sources de Paray-le-Monial.*—Maodez Glanndour: *Le ministère du baptême.*—Jourdain Bonduelle: *Porteurs d'esprit.*—R. De Tryon-Montalembert: *L'été religieux.*—Mgr. Garrone: *De la bonne tenue.*—Pierre Herbin: *Les laïcs devant le sacrement de pénitence.*

Zeitschrift für Katholische Theologie. W. Bulst: *Israel als „solum elevatum in nationes“.*—J. Beumer: *Der theoretische Beitrag der Frühcholastik zu dem Problem des Dogmenfortschrittes.*

LIBROS RECIBIDOS

Edi. Beauchesne. Rue de Rennes, 117. París.

Pindare et Platon, par Edouard des Places, S. J. 1949.

Dictionnaire de Spiritualité. Fascicules XIV-XV. 1952.

Edi. Católica. Alfonso XI, 4. Madrid.

S. Thomae Aquinatis. Summa Theologica. Tomo IV: Tertia Pars. De Incarnatione. Tomo V: Supplementum, Indices.

La Evolución Homogénea del Dogma Católico, por el R. P. Francisco Marín Solá, O. P. Introducción general por el P. Emilio Sauras, O. P. 1952.

El Cuerpo Místico de Cristo, por el R. P. Emilio Sauras, O. P. 1952.

Tratado de la Virgen Santísima, por el M. I. Sr. Dr. D. Gregorio Alastruey, 1952.

Tratado de la Santísima Eucaristía, por el M. I. Sr. Dr. D. Gregorio Alastruey, (Segunda edición).

Textos Eucarísticos Primitivos, por Jesús Solano, S. J. (Edición bilingüe. Tomo I).

Obras completas de San Ignacio de Loyola, por los PP. Ignacio Iparraguirre y Cándido de Dalmases, S. J.

Edi. Cedam. Dott. Antonio Milani-Padova.

La Filosofia dell'Aprossimativismo, por Francesco Lenidi Spadafora. 1952.

Edi. Colecion des Studia. 1855, Rue Rachel Est. Montreal (Canadá). *Saint Jean de Brebeuf*, par René Latourelle, S. J. Vol. I. 1952.

Edi. Consejo de Investigaciones Científicas. Vitrubio, 16.

El Bien Común, por José Todolí, O. P. 1951.

Lo Natural y lo Sobrenatural, por Juan Alfaro, S. J. 1952.

El Maestro Gerundense Fray Pedro Bagueny, O. P., por Fr. José M. Coll, O. P. 1950.

El Manuscrito apologetico de Alfonso de Zamora. Traduc. y estudio por Federico Pérez de Castro. 1950.

Tractatus polémico-theologicus de graecis errantibus, por Andreas de Escobar, O. S. B. Vol. IV-Fasc. I. 1952. Introductione Emmanuel Candal, S. J.

Edi. Cruzada Misionera. PP. Dominicos. Villava (Navarra).

Sabiduría y Eutrapelia, por el R. P. Victorino Osende, O. P. (Para los que piensan y para los que rien) 1952. Ptas. 18.

Edi. Desclee de Bruwer. Colón de Larrátegui, 43. Bilbao.

La palabra de Dios, realidad de hoy, por el R. P. Miguel Riquet, S. J. Versión española por A. de Miguel Miguel. 1952. Ptas. 16.

Y tú ¿conoces a Cristo, vida de tu alma?, por Columba Marmion Cardolle, Versión española por A. de Miguel. 1952.

Edi. Divus Thomas. Colegio Alberoni, Piacenza (Italia).

Il Codice latino 14546 della Biblioteca Nazionale di Parigi con gli Opuscoli di San Tommaso, par Giovanni Felice Rossi, C. M. 1952.

Edi. El Perpetuo Socorro. Manuel Silvela, 14. Madrid.

Almas inquietas, por Rogelio Fernández. Tom. I, 1952.

Maria del Perpetuo Socorro, por el P. Ramón Sarabia, Redentorista. 25 pesetas.

Rimas exóticas, por T'ien Chwen-Min, Misionero Redentorista en China. 10 pesetas.

Biblia, Paz y Eucaristía, por el P. Juan Prado. 12 esetas.

Mari-Carmen. ángel y víctima, por el P. Ramón Sarabia, C. SS. R. 14 pesetas.

Gramática Hebrea, por el R. P. Segundo Miguel Rodríguez, Redentorista, completado por el R. P. Guillermo G. Dorado, C. SS. R.

Edictrix Vaticana. Città del Vaticano.

De Corredemptione B. M. Virginis, auctore Junipero B. Carol, O. F. M. 1950.

Edi. Fax. Zurbano, 80. Madrid.

La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los Sacramentos, por Daniel Iturrioz, S. J. 1951.

Edi. L'Edition Universelle. Rue Royale, 53. Bruxelles.

Dialectique de la Affirmation, par André Mare, S. J. 1952. (450 frac. belges).

Edi. Lethielleux. 10 Rue Cassete. París, VI.

Saint Thomas d'Aquin: Contra Gentiles. Livre troisieme. Texto de la edition leonine. Trad. de M. J. Gerlaud.

Edi. Librairie Plon. 8 Rue Garanciere. París 6.

L'Assomption de Notre Dame, par Dom R. J. Hesbert et Dom E. Berthaud, moines benedictins. Tomo I, 1952.

Edi. Liviana. Via S. Fermo, 1'. Padova.

Estética. Atti del VII Convegno di Studi Filosofici Cristiani tra professori Universitari, Gallarate, 1951.

Edi. Marietti. Roma-Turín.

Summarium de cultu Cordis Immaculati Mariae Virginis. T. M. Sparks, O. P., 1951. Lib. 400.

Edi. Misión. Cruz, 1. Madrid.

Historia de la democracia cristiana, por Hevart de la Montagne. Traducción y notas de J. J. Peña Ibáñez. Madrid, 1950. 35 pts.

Edi. Pontificia. Puertaferri, 14. Barcelona.

Casos difíciles de la niñez y la adolescencia, por el Dr. Paul Schmid. Traducción por Jiménez Ruiz. 1952.

Edi. Sigueme. Fonseca, 1. Salamanca.

España Eucarística. 1952.

La Custodia del Congreso, por Luis Moreno Nieto. 1952.

Edi. Studium de Cultura. Bailén, 19. Madrid.

Doctrina de la Iglesia sobre el derecho de enseñar, por el R. P. Gabino Márquez, S. J.

Mi hermana y yo damos la vuelta al mundo, por Antonio Ortiz Muñoz.

Breve tratado de moral social, por el profesor E. Dautais. Traducción por el Dr. D. Antonio Sancho Nebot.

Apuntes, por el D. D. Emilio Enciso Viana.

El mundo en una celda, por Felipe Ximénez de Sandoval.

La psicología de las jóvenes para que ellos las conozcan, por María Madeleine Defrance.

La psicología de los jóvenes para que ellas los conozcan, por Edwart Montier.

La conversión de la Magdalena, por R. P. Malon de Chaide.

La enfermedad en la ascética del Mtro. Juan de Avila, por Benjamín Morán, Pbro.

Madre España, por Enrique Basabe.

El divino coloso de la Historia, por José García del Valle.

Edi. The Messenger Press. Carthegena, Ohio.

The role of the «Sensus Communis» in the Psychology of St. Thomas Aquinas. By Edmund Joseph Ryan, C. PP. S. M. A. Ph. D. 1951.

Edi. Universidad Gregoriana. Roma.

The Teaching of Gilbert Porreta on the Trinity, as found in his Commentaries on Boetius, by Michael E. Williams. 1951.

Edi. Universite de Ottawa. Avenue Laurier Est (Canadá).

La Nature de la Theologie d'apres Melchior Cano, par Eugene Marcotte, Oblato de Marie Immaculée, 1951.

L'exemption des Seminaires de la Jurisdiction Paroissale, par Pierre Menard, D. D. C. 1951.

Edi. **Verlagsbuchandlung**. Munster (Westfalia) Gallitzinstrabe, 13.
Opuscula et Textus Historiae Ecclesiae. Edictio secunda, par Henricus Weisweiler, S. J.

Edi. **Verlag Herder**. Wien. Wollzeille, 33.
Der Dialektische Materialismus, por Gustav A. Wetter. 19.

Edi. **Vida Religiosa**. Buen Sùceso, 22. Madrid.
La nueva disciplina canónica sobre las Monjas. 1951.

Edi. **Vrin**. 6, Place de la Sorbone. París.
Jean Duns Scot. Introduction a Ses Positions Fondamentales, por Etienne Gilson. 1952.
La Doctrine de la Relation chez Saint Thomas, por A. Krempel. 1952.

Libros mandados por los autores:

El Corazón de Jesús en México, por Manuel Torres Bueno. Ayuntamiento, 169-11 México D. F.

El Voto de Redención en la Orden de la Merced, por Fr. Juan B. Herrada Armijo, Mercedario. 1951. Universidad Católica de Santiago de Chile.

NIHIL OBSTAT:

Fr. Albertus Colunga, O. P. Censor

IMPRIMATUR:

† *FR. FRANCISCUS BARBADO, O. P.*

Episcopus Salmantinus

10 - VIII - 1952